# Ueber die Willensfreiheit

von


Dr. Johannes Huber,

Docent der Philosophie an der Universität München.


---


München, 1858.

In Commission der literarisch-artistischen Anstalt

der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

Friedrich von Thiersch

zur

**Feier Seines Doctorjubiläums**

in

**Verehrung und Dankbarkeit**

gewidmet.

Die practische Wichtigkeit der Lösung oder wenigstens der Erörterung des Problems von der Willensfreiheit ist unmittelbar klar; denn Jeder erkennt, daß es sich darin um die Grundlage der Moral handelt und darum das Resultat derselben für unsere ganze Lebensordnung bestimmend sein kann. Fällt es bejahend aus, so erhält die herrschende Praxis sittlicher Zurechnung, der Belohnung und Bestrafung eine Bestätigung; im entgegengesetzten Fall jedoch wird sie verurtheilt und tritt die Forderung auf, sie abzuändern.

Aus dieser Bedeutung des vorliegenden Problems aber ergibt sich sogleich die Wichtigkeit der Philosophie; denn wird jenes einmal zum Gegenstand eines ernsten Nachdenkens gemacht, so zeigt sich, daß es nicht genügend beantwortet werden kann, wenn der Mensch aus dem Zusammenhange der Welt herausgenommen und isolirt betrachtet wird, weil es ja gerade von dem Verhältnisse des Weltganzen zum Menschen abhängt, ob er frei ist oder nicht. Nur die Philosophie, die sich nicht einen beschränkten Kreis der Wirklichkeit zum Objecte nimmt, sondern den Blick auf das Ganze gerichtet hält und den Weltzusammenhang denkt, wird zur Lösung dieses Problems berufen sein oder anders ausgedrückt derjenige, der es lösen will, muß philosophiren.

Stellen wir zuerst den Begriff der Freiheit fest. Auf die Frage: was ist Freiheit? wird zuerst negativ geantwortet, indem man die Freiheit als Abwesenheit jeder Bestimmung von Außen, also als Zwanglosigkeit und Unabhängigkeit bezeichnet. Daraus aber ergibt sich sogleich der positive Begriff: frei ist, was sich aus und durch sich selbst bestimmt. Was in irgend einer Hinsicht Anfang und Princip wird, ist in dieser Hinsicht frei. Freiheit des Willens also wäre es, wenn ich das Princip, die Ursache meiner Entschlüsse zu werden vermag, wenn mein Wollen oder die Entscheidungen und der Inhalt desselben von mir selbst als absolutem Anfang ausgehen, wenn ich selbst ihnen gegenüber ein Erstes, selbst Unbedingtes bin. Die Freiheit wäre demnach nur ein anderer Ausdruck für Ursache oder Princip, wäre ihre Thätigkeit und Erscheinung; denn das Princip als wirkend gedacht, kann nur voraussetzungslos, aus und durch sich wirken.[1])

Ist nun die Principialität dem menschlichen Willen zu vindiziren?

Darauf wurde in der Geschichte der Philosophie und Theologie verschieden geantwortet. Man hat die Willensfreiheit

---

[1]) So definirt bereits Aristoteles die Freiheit: Nic. Ethic. lib. III. 1, 15—18, a. Ausgabe der Berliner Academie p. 1110: „καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μή· ἑκουσια δὴ τὰ τοιαῦτα“ ... ibid. 3, 23—24, p. 1111: .. „τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.“ Daher er umgekehrt vom Gezwungenen sagt ibid. 1, 15—18, b.: „ἔοικε δὴ τὸ βίαιον εἶναι οὗ ἔξωθεν ἡ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος.“ Ebenso sagt Schelling (über die Freiheit p. 419): „Wollen ist Ursein und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung.“

geläugnet: a) aus psychologischen Gründen, indem die Analyse des Willensactes ihre Unmöglichkeit ergebe; b) aus metaphysischen Gründen, indem man den Menschen als ein in den Causalnexus der Weltexistenzen verflochtenes und darum durch und durch bedingtes Wesen begriff und construirte; c) aus dogmatischen Gründen, die aus der positiven Offenbarungstheologie genommen waren.

Wir wollen dieselben einzeln vornehmen und dabei den Determinism — denn dies ist der wissenschaftliche Terminus für die Lehre von der Unfreiheit des Willens — auch in seinen bedeutendsten historischen Vertretern kennen lernen.

a) Werfen wir einen Blick auf den Hergang eines Willensactes:

Vor dem Subject liegen mehrere mögliche Wahlobjecte, die durch die Beziehungen, in der es zur Welt steht, ihm gegenwärtig wurden. Diese Wahlobjecte können entweder alle positiv sein, wenn das Ergreifen eines jeden von ihnen ein Act, eine Handlung ist. Es kann mir die Wahl zwischen dem Wasser- und Weintrinken gegeben sein, in jedem Falle, thue ich das Eine oder das Andere, setze ich eine That. — Wäre dem Menschen blos die Wahl zwischen solchen positiven Objecten gegeben, so wäre der Kreis der Willensfreiheit, falls dieselbe angenommen werden sollte, ein sehr beschränkter, aber ihm ist auch die Wahl zwischen Thun und Unterlassen gegeben, er kann Wasser oder Wein trinken oder beides unterlassen.

Die möglichen Wahlobjecte nun verhalten sich zu dem anschauenden Subject nicht indifferent oder, vielleicht besser ausgedrückt, dieses verhält sich zu ihnen nicht gleichgültig; sie reizen das wählende Subject an und suchen es zu bewegen. Sie vermögen es aber nur dadurch anzureizen, daß sie dem Subject, falls es sich dieselben aneignet, ein Gut abwerfen;

denn nur das Gute erstrebt der Geist. Was ihm böse erscheint, zugleich für ihn und für Andere, kann auf ihn keinen Einfluß ausüben und darum kein Begehren und keine Neigung in ihm entzünden. Niemals nämlich befreit sich der Geist vom Selbsterhaltungstrieb, in allem, was er setzt und thut, will er sein Dasein erhalten und erweitern, in jeder Handlung hat er, ob bewußt oder unbewußt, ein Ziel, das er durch sie zu erreichen und durch das er sich zu bereichern hofft. Auch wer sich einem weltgeschichtlichen Gedanken opfert, thut dies, weil er dadurch das Gute und Bessere zu wählen glaubt. Und in der That erhöht er durch diesen Act, wo ein hoher Gedanke die Schranken seiner Individualität gleichsam zu zersprengen scheint, sein Dasein; über den sinnlichen Egoism hinaus erhebt er sich zum welthistorischen Interesse und empfindet in dem hohen Enthusiasm, in dem seine Seele glüht, diese Erhöhung und Bereicherung seines Wesens. So hat darum Socrates das Bessere gewählt, als er auf Kriton's Vorschlag zu fliehen nicht einging, sondern den Schierlingsbecher im Gefängniß leerte. Dadurch hat er jene Erhabenheit der Gesinnung gerettet, von der seine letzten Reden Zeugniß geben, und die Bewunderung der Nachwelt gewonnen. Somit konnte auch diese That, die nach der Ansicht gewöhnlicher Menschen für den Handelnden kein Gut abzuwerfen scheint, einen Reiz auf ihn ausüben, weil sie ein solches in sich trug und dies von ihm im Voraus erkannt werden konnte.

Die Versprechungen, mit denen die Wahlobjecte vor den Geist treten, können die Gründe werden, ihn zu sich zu bewegen; nur dann, wenn Beweggründe auftreten, wählt und handelt er. Der allgemeine Beweggrund ist, daß ihm durch sein Handeln ein Gut und damit die Glückseligkeit resultirt; aber nicht allen erscheint dasselbe als Gut und Glück-

seligkeit, sondern beide sind unendlich individuell. Daß etwas für eine bestimmte Individualität als Gut erscheine und darauf eine Anziehung ausübe, ist von der moralischen und physischen Beschaffenheit derselben abhängig. Nur das, was in dem wählenden Subject eine verwandte Saite weckt, einem waltenden Trieb entspricht, vermag es zu bewegen. Daß den Einen der Ruhm lockt, den Andern aber die behagliche Ruhe, dazu gehört eine gewisse Disposition, die durch Geburt und Erziehung gegeben sein muß. So liegen also die Beweggründe als Triebe in der Seele selbst, ihre ganze Eigenthümlichkeit ist es, die ihr nicht Alles, sondern nur Bestimmtes als gut und darum als wünschenswerth erscheinen läßt. Indem die Seele es erreicht, sättigt sie darin ihre Triebe und erweitert ihr Dasein. — Wenn demnach der Geist irgend ein Wahlobject ergreift, so geschieht dies aus Gründen; niemals aber handelt er grundlos, denn eine Bewegung und eine solche ist ein Willensact, ist ohne bewegende Ursache undenkbar. Weil es aber von der Eigenthümlichkeit des Menschen abhängt, was für ihn ein Gut zu werden vermag, so können wir wohl zugestehen, daß mehr als die Außenwelt den Geist, dieser jene bestimme.

Liegen vor ihm die möglichen Wahlobjecte, so erwachen auch die Beweggründe, sie sind bewußt und unbewußt thätig; der Geist erwägt das, was zu wählen sei, d. h. er erwägt den Gewinn, den er durch die Wahl des einen oder andern erreicht, er schätzt die Beweggründe ab. Bei diesem Acte geschieht es, daß er, indem er die Wahlobjecte nach verschiedenen Beziehungen betrachtet, auch neue Beweggründe erweckt und so das Gewicht auf der einen oder andern Wagschale verstärkt. Es wird wohl auch nicht zu läugnen sein, daß unbewußte Triebfedern im Geiste noch wirken und in ihm für

dieses oder jenes Object eine Neigung erwecken; aber niemals sind sie so stark, als wie die bewußten, was wir sehr oft selbst erfahren haben, wenn wir nach einer mißlungenen Wahl uns gestehen müssen, daß die Erinnerung an dieses oder jenes uns wohl anders bestimmt hätte. Der Geist wählt als bewußter und ist darum hier zunächst und am meisten von dem Gewußten geleitet.

Ist nun diese Schilderung des Willenactes richtig, so fragt es sich, ob das, was dem Geist nach seiner moralischen und physischen Beschaffenheit als das Beste erscheint, von ihm nicht blos gewählt wird, sondern gewählt werden muß; wie das Gleichgewicht zweier Wagschalen in dem Momente aufgehoben wird und die eine zur Erde sinkt, sobald eine größere Last auf sie gelegt wird. Muß der Geist den stärksten Beweggründen folgen oder kann er ihnen auch widerstehen? Wird das erstere bejaht, so kann von keiner Wahlfreiheit die Rede sein. Sind die Beweggründe von vorneherein durch die ganze Natur des wählenden Subjectes nach der einen Seite hin überwiegend, so wird eben jenes Object mit Nothwendigkeit gewählt, das ihnen am meisten conform ist. Und würde je der Fall eintreten können, daß für die beiden Wahlobjecte gleich starke Beweggründe sprächen, so scheint sich der Geist gar nicht entscheiden zu können, sondern es würde ihm gehen, wie dem Esel des Buridan, der von Hunger und Durst in gleicher Weise gefoltert, sich nicht entscheiden kann, welchen er zuerst stillen soll und daher zwischen Speise und Trank zu Grunde gehen muß. Der Wille gleicht hier einer Wage, dessen Schalen gleich sehr beschwert sind und sich daher das Gleichgewicht halten; die Zunge der Wage vermag sich darum nach keiner Seite hin zu neigen und steht senkrecht auf dem Balken.

Dieses Gleichniß vom Esel, das jedoch aus einer

weit älteren Zeit als von Buridan überliefert ist, indem es sich schon bei Dante[2]) und früher bei Aristoteles[3]) findet, hat demnach einen sehr tiefen Hintergrund. Die anfängliche Wahl für den Esel war, sich zu sättigen oder nicht zu sättigen; der Glückseligkeitstrieb nöthigt ihn zu dem ersteren — nun entsteht die Aufgabe, ob er zuerst zur Speise oder zum Trank greifen soll und da hiefür die Beweggründe vollkommen gleich stark sind, wird der Wille im Gleichgewicht oder in der Unentschiedenheit erhalten. Die Unmöglichkeit in der zweiten Alternative eine Entscheidung zu treffen, hebt auch die erste Wahl wieder auf; der Arme kann daher nicht aus sich heraustreten und muß aus Rath- und Thatlosigkeit untergehen. Als Spinoza noch Anhänger des Cartesius war, der die Willensfreiheit in ihrem vollem Umfange festhielt und sie als die klarste und vollkommenste Thatsache des Selbstbewußtseins bezeichnete,[4]) meinte allerdings auch er, nicht ein

---

[2]) Intra duo cibi distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber uomo l'un recasse a denti.
Sí si starebbe un agno intra due brame
Di fieri lupi, igualmente temendo,
Sí si starebbe un cane intra due dame;
Perchè s'io mi tacea, me non riprendo
Dalli miei dubbi d'un modo sospinto
Poi ch'era necessario, nè commendo.

Divin. comoed. parad. c. IV. 1—10.

[3]) .. *καὶ (ὁ λόγος) τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος (καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον.)* .. De coelo II. c. 13, p. 170 (Ausgabe von C. Prantl).

[4]) Medit. IV. de prima philos.; princ. philos. I. §. 37 – 41. Wie die menschliche Freiheit mit der göttlichen Prädestination sich vereinbare, erklärt hier Cartesius für unbegreiflich, diese Unbegreiflichkeit hindert ihn aber nicht, an beiden festzuhalten.

denkender Mensch, nur ein Esel könne über dieser Alternative zu Grunde gehen,[5]) später aber, als er das Problem reiflicher überdachte und selbst im Zusammenhang seines Systems zum Determinism gekommen war, gab er zu, daß auch ein Mensch in ein solches Gleichgewicht versetzt verloren sein würde.[6])

So ergibt demnach die Analyse des Willensactes seine Unfreiheit;[7]) denn der Geist folgt darin Beweggründen, diese aber sind ihm durch die ganze sittliche und physische Beschaffenheit seiner Natur dictirt, welche letztere er sich nicht selbst gegeben hat, sondern mit welcher er im Weltzusammenhang von vielen früheren und äußeren Ursachen gesetzt wurde. Dies führt uns zu den metaphysischen Gründen gegen die Freiheit.

b) Spinoza und mit ihm seit den Verfassern des Systems der Natur die Vertreter des Materialism wenden das Causalitätsgesetz, demgemäß jede Existenz eine Wirkung und darum durch und durch bedingt ist, auf den Weltzusammenhang ausschließlich an. So ist auch der Mensch nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit ein Resultat wirkender Kräfte, physischer und moralischer. Die ersten sind zunächst in der natürlichen Beschaffenheit der Eltern, dann in der physikalischen Bestimmtheit seines Vaterlandes, endlich sogar in der Nahrung zu suchen; die moralischen sind aber die geistige Atmosphäre, die Kultur, die in der Continuität der Geschichte sich erzeugt hat

---

[5]) Cogitat. metaphysic. pars II, c. XII, §. 10 opera vol. I, p. 145 edid. Bruder.

[6]) Ethic. II. Schol. opera vol. I, p. 267—268.

[7]) In der angeführten Weise hat namentlich Schopenhauer in seiner „Preisschrift über die Freiheit des Willens" p. 14—63 argumentirt. Ebenso in „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. I §. 55, p. 322—347.

und die nun auf den Einzelnen ihre Einflüße ausübt. Ehe der Mensch zum Selbstbewußtsein erwacht ist, hat sie auf ihn schon bestimmend eingewirkt und angefangen der weichen, empfänglichen Seele eine bestimmte Signatur aufzudrücken. Wird demnach der Geist im Causalnexus der Welt, so ist durchaus nicht einzusehen, wie er frei und damit ein absoluter Anfang seines Wollens und Handelns sein sollte. Darum sagt Spinoza: „Es täuschen sich die Menschen, wenn sie sich frei dünken; diese Meinung beruht nur darauf, daß sie sich wohl ihrer Handlungen bewußt sind, aber durchaus unwissend in Bezug auf die Ursachen, von denen sie bestimmt werden. Dies ist daher der Sinn ihrer Freiheit, daß sie die Ursachen ihrer Handlungen nicht kennen." [8]) „Der Mensch ist gerade so frei, als wie ein geworfener Stein, welcher glaubt, er fliege." [9]) Nicht aber blos die Annahme ausschließlicher Herrschaft des Causalitätsgesetzes über die Weltwesen, auch sein Gottesbegriff nöthigte den Spinoza zum Determinism. Ihm ist die Gottheit wie ein höchstes und umfassendstes logisches oder mathematisches Axiom, woraus mit Nothwendigkeit die Welt und ihre Glieder als Consequenzen folgen. Indem er den Geist als eine gleichzeitige Folge aus der Gottheit mit dem Körper betrachtet und also nicht für eine Wirkung des letztern erklärt, wie der Materialism, hat er die von dem Körper auf den Geist ausgehende Determination unbeachtet gelassen, dagegen aber hat der Materialism darauf ein großes Gewicht gelegt und von hier aus gegen die Willensfreiheit argumentirt. Mit eindringender Schärfe wird im Kanon des Materialism, im System der Natur, das gegen das Ende des vorigen

---

[8]) Ethic. II. prop. 35 sch. confer. appendix eth. I. p. 217.

[9]) Epist. 62.

Jahrhunderts in Frankreich entstand und wohl unter die Hebel der Revolution gezählt werden darf, gegen die Willensfreiheit gesprochen und der Fatalism für das allein vernunftgemäße System erklärt. „Der Wille, heißt es hier, ist eine Modification unseres Gehirns, vermöge welcher es zu einer Handlung geneigt oder in Bereitschaft ist, das Spiel seiner beweglichen Organe beginnen zu lassen.“ [10]) „Der rechtschaffene Mann ist eine Maschine, deren Triebräder so zusammengesetzt sind, daß sie ihre Absicht auf eine Art erfüllen, die uns nothwendig gefallen muß.“ [11]) Besonders merkwürdig aber ist folgende Stelle über Muhamed, die nach meiner Ueberzeugung zugleich am lautesten den Atheism predigt, weil sie in der Weltgeschichte jedes höhere Gesetz läugnet und für ihren Entwicklungsgang die aller trivialsten Ursachen annimmt.

„Ein ehrsüchtiger, betrügerischer und wollüstiger Araber gibt seinen Mitbürgern einen Anstoß, durch welchen die ansehnlichsten Gebiete von Asien, Afrika und Europa verheert, unterwürfig gemacht und Religionssysteme und Gebräuche eines beträchtlichen Theiles der Welt abgeändert werden. Aber man steige auf die erste Quelle dieser außerordentlichen Veränderungen zurück. Welches sind die geheimen Ursachen, die diesen Mann bestimmten, die seine Leidenschaften in Bewegung setzten und sein Temperament bildeten? Wie ist der Stoff beschaffen, aus dessen Zusammensetzung ein Wollüstiger, ein Betrüger, ein Ehrgeiziger, ein Enthusiast, ein Redner, mit einem Worte ein Mensch entsteht, der sich unter seinen Mitbürgern Ansehen zu verschaffen und sie zu seinem Zwecke zu

---

[10]) Das System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt. Frankfurt u. Leipzig 1783. I, 205.

[11]) ibid. I, 266.

leiten weiß? Ohne Zweifel liegt der Grund hievon in der Beschaffenheit der kleinsten Theile seines Blutes, in dem unsichtbaren Gewebe seiner Fibern, in den mehr oder weniger scharfen Salzen, welche seine Nerven reizen, in der größeren oder geringeren Beimischung des brennbaren Wesens, das durch seine Adern wallt. Und diese Urstoffe, selbst, woher erhält er sie? Ohne Zweifel aus dem Schooße seiner Mutter, aus den Nahrungsmitteln, mit denen er aufgezogen worden ist, durch das Klima, unter dem er geboren ist, durch die Luft, die er eingesogen und noch aus tausend andern unmerklichen und vorübergehenden Ursachen, welche, in gewissen bestimmten Augenblicken, die Leidenschaften dieses merkwürdigen Menschen bestimmt und ihn dadurch in den Stand gesetzt haben, einen Theil unserer Erdkugel zu verändern. — Wären, in ihren ersten Quellen so schwachen Ursachen frühzeitig die geringsten Hindernisse entgegen gesetzt worden, so würden die wunderbaren Begebenheiten, über die wir erstaunen, sich keineswegs ereignet haben. Ein Anfall von Fieber, welcher durch eine zu sehr in Gährung gerathene Galle verursacht worden wäre, hätte alle Entwürfe des Gesetzgebers der Muselmänner in ihrer Geburt ersticken können. Etwas strengere Diät, ein Glas Wasser, ein Aderlaß wäre bisweilen hinreichend gewesen, ganze Königreiche zu retten." [12])

Dieselbe Lehre der durchgängigen Abhängigkeit des Willens vom Leibe spricht wohl auch Feuerbach aus, wenn er sagt: „der Mensch ist, was er ißt." — Auf Grundlage dieser Ansicht war es dann consequent, wenn das System der Natur meint, daß die Medizin der Moral den Schlüssel des menschlichen Herzens in die Hand geben solle und man dann mit

---

[12]) Das System der Natur rc. I, 172—73.

Sicherheit erwarten dürfe, durch Heilung des Körpers bisweilen auch Gebrechen des Geistes geheilt zu sehen. Es unterläßt hierauf nicht, die Einwürfe gegen die Gefährlichkeit des Fatalism zurückzuweisen und den Nutzen dieser Weltansicht für das Gedeihen und das Glück der Menschheit recht eindringlich darzulegen.[13]) Schon de la Mettrie hatte sie als das beste Gegengift gegen Misanthropie und Reue empfohlen. „Bei der Theorie des Fatalism, sagt er, werden wir das alte Vorurtheil des Gewissens leicht bekämpfen. Der Materialist hat keine Reue nöthig; er kann als guter Bürger vielleicht bedauern, daß er eine schlecht construirte Maschine ist, als Philosoph aber weiß er, daß er nicht dafür verantlich ist, weil er sich nicht gemacht hat.“[14]) Mit Recht, meine ich, zerstört de la Mettrie mit diesen Worten auch noch jenen Schein von Freiheit, den man damit gewonnen zu haben glaubte, daß man jene eben als Darleben und Entwickeln seiner Natur faßte. Diese ist das Werk unendlich vieler Ursachen, mit ihr ist noch kein Selbst gegeben, worunter wir ein Beisichsein und Fürsichsein verstehen; denn diese Natur, als das Resultat jener auswärtigen Kräfte, ist nur die Sammlung und Gegenwart derselben in dem engen Raum, den ich meine Natur nenne und wenn ich diese verwirkliche und behaupte, wirken eben jene früheren Potenzen in mir und durch mich hindurch. Freiheit ist nur bei Principialität möglich.

c) Aber auch in der christlichen Theologie ist die Willensfreiheit entweder geradezu geläugnet oder doch auf ein ganz unbedeutendes Minimum reduzirt worden. Die Gründe hiefür wurden nicht aus einer Betrachtung des Weltganzen

---

[13]) Das System der Natur ꝛc. I, 241—276.

[14]) Systéme d'Epicure p. 348.

oder des einzelnen Menschenlebens genommen, sondern aus Prämissen, die durch die Offenbarung gegeben zu sein schienen. Bevor wir uns jedoch damit bekannt machen, müssen wir noch auf einige Schwierigkeiten hinweisen, die dem philosophischen Theism mit dem dogmatischen in Bezug auf dieses Problem gemeinsam sind. Auch für die Philosophie und Theologie, die einen bewußten Gott als Princip der Welt ansetzt, ergab sich sogleich die Frage, wie mit dem göttlichen Vorherwissen die menschliche Freiheit vereinbar sei. Wenn Gott alles Geschehende vorausweiß, ist durch diese Präscienz nicht alle Zukunft bereits bestimmt und darum nothwendig? Darauf haben schon Origines [15]) und Augustinus [16]) geantwortet, daß das Zukünftige nicht deßhalb geschehe, weil Gott es voraussehe, sondern weil es geschieht, sieht es Gott voraus. Augustinus hat dann noch näher gezeigt, wie die menschliche Freiheit gerade auf dem göttlichen Vorherwissen ruhe; denn Gott sieht den Menschen als einen freien voraus und hatte ihn demnach, falls sein Vorherwissen Vorherbestimmen ist, als einen freien von Ewigkeit her bestimmt. [17]) Andererseits lehrte der philosophische Theism, daß für die Gottheit alles gegenwärtig sei und bei ihr daher kein Voraussehen, sondern nur ein einfaches Erkennen stattfinde. — Soll damit wirklich die Schwierigkeit gelöst sein, so wird es sich auch um eine Unterscheidung des Wissens und Wollens in Gott han-

---

[15]) Contra Celsum lib. II. §. 20. p. 405—406. opera omnia Vol. I. Parisiis 1733. Origenes hat überhaupt das Problem der Freiheit sehr eingehend erörtert und dieselbe namentlich gegen die deterministisch klingenden Schrifttexte zu wahren versucht. Confer: de principiis lib. III. c. I. vol. I. p. 108—138.

[16]) De libero arbitrio. III. n. 7.

[17]) De civ. dei. V. 9.

deln; denn für jene Theologie, welche die Gottheit als schlechthin einfach faßt und daher jene Unterscheidung nicht gelten läßt, ist das Wissen ein Wollen und Bestimmen. — Zu dieser Schwierigkeit tritt dann eine zweite: es fragt sich nämlich, falls angenommen wird, der Kosmos ist eine göttliche Schöpfung, ist dieser, einmal gesetzt, für sich selbstständig geworden und besitzt er eine eigene Kraft der Existenz oder wird er durch dieselbe Kraft, die ihn hervorbrachte, nämlich durch die göttliche im Dasein erhalten? Ist die Welterhaltung nur eine beständige Weltschöpfung? Die letztere Ansicht wurde von einigen scholastischen Theologen angenommen; sie hebt aber die Selbstständigkeit und also auch die freie Thätigkeit des Menschen auf, weil nach ihr die ganze physische und moralische Entwicklung des Menschen nur als eine Produktion der schaffenden Gottheit erscheint. Dieß hat schon Bayle eingesehen und in seiner hämischen Weise Waffen gegen die Offenbarungstheologie daraus entlehnt[18]. Und ebenso sagt Schelling[19], daß in der Fortdauer als stets erneuerter Schöpfung das endliche Wesen doch nicht als unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen produzirt wird[20].

Die besonderen Schwierigkeiten, mit denen die positive Theologie in Bezug auf unser Problem zu kämpfen hat, entspringen für sie aus der Lehre von der Gnade. Nach christlicher Ueberzeugung war die Menschheit durch eine vorgeschichtliche Sünde ihres Stammvaters in Sünde und Irrthum gesunken und dadurch unfähig geworden mit der ihr gebliebenen eigenen

---

[18]) Confer: Leibnitz Theodicee III. §. 386 — 387.

[19]) Abhandlung über die Freiheit p. 403.

[20]) Confer hierüber: Strauß: die christliche Glaubenslehre. II. 353 — 365.

Kraft gottgefällige, gute Werke zu verrichten. Die göttliche Gnade mußte dem Menschen zu Hülfe kommen, ihn erlösen und zum Guten befähigen. Dieß ist das höchste Motiv der Erscheinung des Gottmenschen. — Die Frage war nun, wie ist in dem Acte der Erlösung und der Gott wohlgefälligen Wirksamkeit des Menschen das Verhältniß der Gnade und des menschlichen Willens zu denken. Geht die Gnade dem Willen voraus und regt sie ihn zur sittlichen Thätigkeit an, macht also die Gnade den Willen erst gut, oder aber ist der gute Wille seine eigene That und kommt ihm nur die Gnade zu Hülfe, um ihn in der Ausführung seiner Entschlüsse zu unterstützen? Immer wäre dann die gute That das Product göttlichen und menschlichen Zusammenwirkens, aber im letzten Fall hätte der menschliche Wille die Initiative ergriffen und die Gnade gleichsam verdient; im erstern hingegen hat Gott die Initiative ergriffen und fällt der Gnade die größere Hälfte der Wirksamkeit zu.

Die letztere Ansicht ist nun bei allen gegenwärtigen christlichen Confessionen die herrschende geworden, aber sie war, wie wir hören werden, mancher Modification fähig.

Zum klaren Bewußtsein wurde dieses Problem der christlichen Kirche in der berühmten Controverse gebracht, welche sich zwischen Augustinus und den Pelagianern und Semipelagianern erhob. Augustinus, welcher das Problem weit weniger als ein objektiv wissenschaftliches, sondern als eine Lebenserfahrung behandelte, stellte folgende Theorie auf:

„Durch die Sünde Adams, in welchem zugleich alle Menschen mitsündigten, ist die Sünde und die sonstige positive Strafe der Sünde Adams in die Welt gekommen. Durch sie ist die menschliche Natur sowohl physisch als moralisch verdorben worden. Jeder Mensch bringt eine so verderbte Be-

schaffenheit seiner Natur schon mit auf die Welt, daß er nichts anderes als sündigen kann. Die Fortpflanzung dieser verderbten Beschaffenheit seiner Natur geschieht durch die sinnliche Lust bei der Zeugung (concupiscentia.)

Durch die Uebertretung Adams ist die Freiheit des menschlichen Willens gänzlich verloren gegangen. Nur das Böse kann der Mensch nach seiner gegenwärtigen verderbten Beschaffenheit wollen und thun. Wenn gleichwohl der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustand das Gute will und thut, so ist dies blos das Werk der Gnade. Diese ist eine innere geheime und wundervolle Wirkung Gottes auf den Menschen. Sie ist sowohl zuvorkommend wirkend als auch mitwirkend. Durch die zuvorkommende Gnade erlangt der Mensch den Glauben, durch sie kommt er zur Einsicht des Guten, durch sie wird ihm die Kraft gegeben, das Gute zu wollen; der mitwirkenden Gnade bedarf er zur Ausübung jeder einzelnen guten Handlung. Sowie der Mensch nichts ohne die Gnade kann, so vermag er auch nichts wider dieselbe. Sie ist unwiderstehlich. Auch kann, da der Mensch von Natur gar keine Würdigkeit besitzt, von einer Rücksicht auf die moralische Beschaffenheit des Menschen gar nicht die Rede sein, sondern Gott verfährt bei Ertheilung der Gnade nach seinem freien Willen. Gott faßte von Ewigkeit her den freien unbedingten Entschluß einige Wenige aus der verderbten und der Verdammniß unterworfenen Masse selig zu machen. Denjenigen, welche er zu dieser Seligkeit bestimmte, gibt er die dazu erforderlichen Mittel; die übrigen aber, welche nicht zu dieser kleinen Zahl der Auserwählten gehören, trifft das verdiente Verderben. Nur für die Auserwählten ist Christus in die Welt gekommen und gestorben."

Dagegen lehrte Pelagius: "Adam schadete durch seine

Uebertretung nur sich selbst, nicht seinen Nachkommen. Jeder Mensch wird seiner moralischen Beschaffenheit nach in eben dem Zustande geboren, in welchem Adam geschaffen worden ist. Es existirt daher keine Erbsünde. Der Wille des Menschen ist frei. Jeder Mensch hat die Kraft das Gute zu wollen und zu thun, sowie das Gegentheil. Es hängt daher von ihm ab, ob er gut oder böse sein will. Obgleich der Mensch durch den freien Willen, welcher ein Gnadengeschenk Gottes ist, ohne besonderen Beistand Gottes die Fähigkeit hat das Gute zu wollen und auszuüben, so wird ihm doch zur leichtern Vollbringung desselben das Gesetz Gottes offenbart, zur leichtern Vollbringung helfen ihm die Belehrungen und das Beispiel Christi, zur leichtern Vollbringung werden ihm die übernatürlichen Gnadenwirkungen zu Theil, die Gnade im engsten Sinne (die Gnadenwirkungen) wird nur denen gegeben, welche sie durch treue Anwendung eigener Kraft verdienen. Der Mensch kann ihr aber widerstehen. — Gottes Rathschluß der Erwählung oder Verwerfung gründet sich auf Präscienz. Diejenigen, von welchen Gott voraus sah, daß sie seine Gebote befolgen werden, bestimmte er zur Seligkeit, die andern zur Verdammniß. — Die Erlösung Christi ist allgemein. Aber nur diejenigen, welche wirklich gesündigt haben, bedürfen seines Versöhnungstodes. Alle können indessen durch seine Lehre und sein Beispiel zur höhern Vollkommenheit und Tugend geleitet werden[21]).

Des Pelagius Lehre, welche überhaupt gegen den kirchlichen Begriff von dem Umfange der Erlösungs-That Christi verstieß, wurde von der Kirche verworfen; aber auch der sich namentlich im südlichen Gallien ausbildende Semipelagianism

---

[21]) Nach Wiggers: Augustinism und Pelagianism I. 333 — 335.

erfuhr ein gleiches Schicksal. Er hält das Erlösungs-Werk Christi im Sinne der Kirche fest, er lehrt aber über das Verhältniß von göttlicher Gnade und menschlichem Willen, daß, obwohl die natürlichen Kräfte durch die Erbsünde geschwächt und beschädigt sind, doch der menschliche Wille die Initiative im Rechtfertigungsprocesse ergreifen müsse. „Er muß den thatkräftigen Glauben selbst erfassen, womit sich dann die Gnade verbindet, die das Vollbringen gibt. Auch die Beharrlichkeit im Guten ist That des Willens und Gott bestimmt nur diejenigen zur Seligkeit, von denen er den guten Gebrauch der natürlichen Kräfte voraussieht". — Zwei Synoden, zu Orange (529) und zu Valence (530), verwarfen auch diese mildere, die obigen Extreme vermeidende Lehre und stellten dafür fest, daß schon die ersten Keime des Glaubens eine Frucht der Gnade seien und die freie Gnade vorhergehen müsse, ehe der Mensch wahrhaft Gutes vollbringen könne; ja selbst die Wiedergebornen und Heiligen bedürfen zur Beharrlichkeit im Guten fortwährend der Gnade Gottes. Sie ist es, die das Wollen und Vollbringen gibt. — Bonifaz II. bestätigte diese Beschlüße.

Gegen die Lehre des Augustinus erfolgte aber keine Entscheidung der Kirche und sie wurde daher für manche, die den feinen, von jenem selbst nicht immer festgehaltenen Unterschied übersahen, wonach Gott die Verdammten nicht positiv zur Unseligkeit bestimmt, sondern nur nicht aus dem erbsündlichen Zusammenhang erlöst und für sie die ewige Verwerfung daher blos zuläßt, die Ursache der harten Lehre, daß Gott die Einen zur Seligkeit, die Andern zur Verdammniß, ja sogar zur Sünde prädestinire. So bei dem gallischen Priester Lucidus und dem unglücklichen Mönch Gottschalk. Ihre Lehre wurde natürlich von der Kirche verworfen.

Die Theologie des Mittelalters wurde größtentheils durch Augustin beherrscht. Während Duns Scotus sich dem Semipelagianism zuneigte, hielt Thomas von Aquin im Ganzen den Augustinism fest und suchte ihn nur, obwohl mit geringem Glück, in seiner Schroffheit und verletzenden Härte zu mildern. Der aristotelische Begriff Gottes als des ersten Bewegers influenzirte auch seine Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit; jene ist das primum movens. Thomas und seine Schule bildeten über diesen Punkt folgende Theorie aus: „Gott wirkt so mit den freien Ursachen zusammen, daß er ihnen nicht allein die Wirkungsvermögen gab und erhält, sondern daß er sie auch bewegt und zum Handeln anwendet. Im Heilswerke geschieht es, daß die zuvorkommende Gnade der Art den Willen influenzirt, daß derselbe aus freien Stücken, obgleich er auch die Freiheit zum Entgegengesetzten hätte, ihr folgt und mit ihr für ein und dasselbe Werk sich einigt". — Die Thomisten fühlten wohl selbst die Schwierigkeit ihrer Hypothese und suchten sie, obwohl vergeblich, dadurch einleuchtend zu machen, daß sie hinzusetzten, die Gnade erweckt nämlich im Menschen eine solche Lust für ihre Forderungen, daß dieser gern derselben sich füge, sie als sein eigenes Begehren empfinde und mit ihrer Hülfe das Zugemuthete vollbringe. — Die Lehre des Thomas und seiner Schule wurde die Theorie der physischen Prämotion oder Prädetermination genannt, weil in ihr zwischen der Gnade und dem Beifall des menschlichen Willens dasselbe Verhältniß angenommen wird, wie zwischen einer physischen Ursache und ihrer Wirkung. Unfehlbar treibt demnach die Gnade den Willen zur Folge, weßhalb sie auch die durch sich selbst wirksame Gnade (gratia per se efficax) genannt würde. Die Behauptung, daß es eine Gnade gebe, die nur

mit der Beistimmung des Willens wirksam wäre, wurde gänzlich verworfen.

Wir sehen einen Augenblick ab von dem weitern Verlauf dieser Controverse in der katholischen Kirche und wenden uns zu den Reformatoren. Luther, von dem Quietism des Buches von der deutschen Theologie und durch Augustin influenzirt, fand die Doctrinen des Mittelalters über Gnade und Freiheit viel zu pelagianisch und steigerte noch den Augustinism in der Lehre von den Folgen der Sünde Adams für das Menschengeschlecht, indem er geradezu erklärte, daß die geistigen Kräfte nicht allein verderbt, sondern durch die Sünde ganz und gar vertilgt seien. „Sie sind ganz und gar vertilgt, beide in Menschen und Teufeln, also, daß da nichts anderes ist, denn ein verderbter Verstand und ein solcher Wille, der Gott aller Dinge feind und wider ist, der auf nichts anderes denkt noch trachtet, denn nur allein auf das, so Gott entgegen und wider ist“ [22]). Damit stand Luther's offene Läugnung von der Willensfreiheit im engsten Zusammenhang. Nach ihm kann der Mensch nichts thun zu seiner Bekehrung, seine Erwählung oder Nichterwählung liegt in Gottes Willkühr. „Unser Wirken ist nichts Anderes, denn Gottes Werk leiden in uns. Wie das Messer zu seiner Bewegung nichts thut, so thut auch der Wille nichts zu meinem Wollen. In geistlichen und göttlichen Sachen, was der Seele Heil betrifft, ist der Mensch wie die Salzsäule, wie Loths Weib, wie ein Klotz und Stein, wie ein todtes Bild, das weder Augen noch Mund, weder Sinn noch Herz im Brauch hat“ [23]). Die Vertheidiger des freien Willens nannte er geradezu Christusläugner [24]). Nur

---

[22]) L. Werke. Wittenberger Ausgabe 1539. I. 99.

[23]) L. Werke. III. 162.

[24]) de lib. arbitr. 482. Witt. Ausg.

im Vorbeigehen sei es erwähnt, wie Luther in dem unbesonnenen Eifer seiner Polemik an den härtesten Fatalism streift, so daß er sogar den Sündenfall als eine Anordnung Gottes bezeichnet und jede folgende gute und böse menschliche Handlung auf göttlichen Rathschluß zurückführt, zu welcher Behauptung ihm seine Lehre von dem Unterschiede des geoffenbarten und verborgenen göttlichen Willens behülflich war; nach dem ersteren verbietet nämlich Gott die Sünde und will, daß alle Menschen selig werden, nach dem letzteren aber verhängt er sie und will nicht, daß Allen geholfen werde. Daher sei es nur eine Ironie von Seite Gottes, wenn er in der Schrift sagt: „Thut dies und ihr werdet leben“ — es heißt nur soviel: „versucht es einmal, ihr werdet dann schon sehen, daß es nicht geht“.[25]) — Melanchthon, anfänglich der Ueberzeugung Luthers zugethan, ging später von derselben ab, nannte sie sogar einen manichäischen Irrthum und stellte dafür auf, daß allerdings der menschliche Wille nicht die Fähigkeit besitze, das Gute aus sich anzufangen oder auch nur dem ihm äußerlich gebotenen Worte Gottes aus eigener Kraft beizustimmen; aber wenn mit dem äußern Worte die göttliche Gnade auch innerlich auf ihn wirkt, so kann er sie entweder annehmen oder zurückweisen und eben dieses Vermögen, sich an die Gnade entweder anzuschließen oder nicht, ist der Wille im gefallenen Menschen.[26])

Mit voller Entschiedenheit hält Calvin die Lehre von der absoluten doppelten Prädestination fest: „Die Prädestination, sagt er, ist jener ewige Rathschluß Gottes, durch

---

[25]) Döllinger: Reformation III. 27 — 29; Plank: Geschichte des protest. Lehrbegriffs II. 119 — 135.

[26]) Loci theol. de lib. arb. p. 92 fl. — die Theorie des Synergism.

welchen er bei sich festgesetzt hat, was aus jedem Menschen werden soll; denn nicht zu gleichem Schicksal sind alle geschaffen. Einigen ist das ewige Leben, anderen die ewige Verdammniß beschieden." Wenn aber Augustin diesen Rathschluß Gottes von dem vorhergesehenen Sündenfall bestimmt sein läßt, demnach Gott in Voraussicht desselben, wonach alle mit Recht der Unseligkeit verfallen sind, beschließt, einige zu retten, erklärt Calvin, daß Gott in der Weltschöpfung nur den Zweck der Offenbarung seiner Majestät in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit habe. Ein Mittel dazu sei ihm auch der Mensch, den er, um ihm Barmherzigkeit zu erzeigen, elend, um Gerechtigkeit an ihm üben zu können, strafbar werden lassen mußte; zu beiden machte ihn Gott durch Anordnung des Sündenfalls und seiner Folgen. Aber trotzdem, daß Calvin deutlich die Nothwendigkeit des Sündenfalls lehrt, spricht er doch davon, als sei der Mensch mit freiem Willen und aus eigener Schuld gefallen. Gott selbst läßt sich nach Calvin herbei die Schuld der zur Verdammniß Bestimmten auf listige Weise zu erhöhen. Er schleicht sich nämlich in ihre Gemüther ein und erzeugt darin einen Scheinglauben, der nicht die Gnade des wahrhaften Glaubens ist und den Menschen nicht unwiderstehlich angreift, sondern dem er widerstreben kann, so daß er nicht dazu dient, ihn sittlich zu erneuern, sondern nur ihn unentschuldbarer zu machen.[27])

Es bedurfte der größten Anstrengung von Seiten Calvin's und Beza's diese Lehre zur Geltung zu bringen, sie kam aber in der reformirten Kirche doch nicht zur allgemeinen Anerkennung. Die lutherische Kirche hingegen suchte in der Folge

[27]) Strauß: Christl. Glaubenslehre II. 437 — 442; Möhler: Symbolik. §. 12. p. 117 — 124.

in der Concordienformel einen Mittelweg zwischen der Lehre Melanchthon's und der empörenden calvinischen zu finden; ob sie darin glücklich war, mögen Andere entscheiden. Uebrigens so entsetzlich uns die vorgetragenen Doctrinen Luther's und Calvin's auch klingen mögen, man wird doch nicht läugnen können, daß sie aus einer tiefen Religiosität, aus einem lebendigen Abhängigkeitsgefühl des Menschen von Gott hervorgegangen sind.

Verfolgen wir noch den Verlauf der Controverse über Gnade und Freiheit innerhalb der katholischen Kirche. Das Concilium von Trient hatte in Bezug auf die Gegensätze der Thomisten und Scotisten keine Entscheidung gegeben, sondern einfach erklärt: „Wenn Jemand sagt, der freie, von Gott bewegte und erweckte Wille des Menschen wirke dem ihn weckenden und berufenden Gott durch Beistimmung nichts mit, wodurch er sich zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade bereitsam mache und vorbereite und er könne nicht, wenn er wolle, entgegen gestimmt sein, sondern sei wie etwas Lebloses gänzlich unthätig und verhalte sich völlig leidend — der sei im Bann."[28]) — Während der Synode in Trient hatte Bajus, Professor in Löwen, die Lehre erneuert, daß der menschliche Wille ohne Gnade nur Kraft zum Sündigen besitze und selbst die Tugend des Ungläubigen Sünde sei; dennoch aber bliebe der Mensch frei. Dagegen entwarf der Dominicaner Bañez eine neue Formel der thomistischen Doctrin, worin jedoch abermals die Willensfreiheit geläugnet schien. Beide wurden daher vom Jesuitenorden bekämpft. Gegen den ersteren opponirten die Jesuiten Lessius und Hammel. „Gott, sagten sie, ist bereit allen die hinreichende Gnade zur Rechtfertigung zu

---

[28]) Sessio VI. can. 4.

geben und der Mensch, der durch die Hülfe der zuvorkommenden und anregenden Gnade zur guten Handlung vorbereitet ist, kann nach Willkühr in die Gnade einwilligen oder nicht, ohne daß die Dazwischenkunft einer andern zuvorkommenden, seinen freien Willen bestimmenden Gnade nöthig wäre. Die Erwählung zur Seligkeit aber ist eine Folge der vorhergesehenen Verdienste; Gott hat die Seligkeit von Ewigkeit her denen bereitet, von denen er voraussah, daß sie der zuvorkommenden Gnade treu sein würden.“ Fast dieselbe Lehre entwickelte der spanische Jesuit Molina gegen die Thomisten: „Gott sieht voraus, was unter gewissen Bedingungen eintritt (scientia media); er sieht also auch bei jedem Einzelnen voraus, wie er wirken würde, falls er ihm seine Gnade gibt. Erkennt er nun, daß Einer mit der Gnade, falls sie ihm verliehen würde, mitwirkte, so verleiht er sie ihm.“ Die Prädestination zur Seligkeit oder Verdammniß hängt demnach von dem Menschen selbst ab und wenn auch die Gnade seinen Willen zum Guten anregen muß und ohne sie der Mensch nichts vor Gott Verdienstliches thun kann, so sieht man doch, daß die Initiative der ganzen Rechtfertigung auf Seite des Menschen liegt; denn der von Gott vorausgesehene mit der Gnade mitwirkende oder nicht mitwirkende Mensch bildet für Gott den Beweggrund der Verleihung oder Nichtverleihung der Gnade. — Molina's Lösung des Problems ist offenbar die scharfsinnigste; aber sie genügte dem religiösen Bewußtsein nicht, das in ihr den Menschen zu selbstständig Gott gegenüber gestellt erkannte und wurde darum heftig bekämpft, vor allem von den Thomisten. Die Controverse zwischen Molina's Anhängern und diesen stieg zu einer solchen Heftigkeit, daß der Römische Stuhl sich genöthigt sah, sie vor sein Forum zu ziehen und die beiderseitigen Lehren in einer eigenen Con-

gregation (congregatio de auxiliariis) prüfen zu lassen. Das Resultat einer siebenjährigen Verhandlung (1599—1606), wobei die beiden Parteien ihre Sache selbst führten, war eine völlige Unentschiedenheit. Paul V. beschloß daher keines der beiden Systeme ausdrücklich zu verwerfen und verbot den Parteien sich gegenseitig der Häresie anzuklagen. — Die Jesuiten verließen bald darauf Molina's System und bildeten eine neue Theorie, den Congruism aus, der durch ein Decret des Generals Aquaviva 1613 zur Ordenslehre erhoben wurde. Nach derselben wird ein doppelte Gnade, eine angemessene und nicht angemessene (gratia congrua et incongrua) unterschieden. Die erstere ist die auf bestimmte Stimmungen und Lebenslagen des Menschen berechnete; sie tritt ein, wenn sein Herz für ihre Aufnahme besonders geneigt ist und wirkt dann auf ihn unwiderstehlich. Ja, jene günstige Disposition des Menschen ist bereits selbst eine Veranstaltung derselben. Die letztere, die nicht angemessene Gnade, ist die allgemeine Gnade Gottes, die stets in gleicher Weise ihren Einfluß ausübt, die nicht besondere Veranstaltungen trifft, um den Menschen zur Rechtfertigung zu disponiren; dennoch aber, falls er in dieselbe einwilligt, zur sittlichen Wiedergeburt hinreichend ist. Die angemessene Gnade verleiht Gott, obwohl er die scientia media besitzt, durchaus nicht mit Rücksicht auf den Menschen, sondern aus freier Barmherzigkeit und in Hinblick auf Christi Verdienste. — In dieser etwas unklar gedachten Theorie erleidet die Willensfreiheit einen neuen Abbruch.

Um die Geschichte dieser Controverse abzuschließen ist noch nachzutragen, daß die Sätze des Bajus von Jansenius und Quesnell aufgenommen und weiter zum Determinism fortgebildet wurden; denn auch sie betrachten den Willen als

ganz unzulänglich zum Guten, die Gnade aber als unwiderstehlich. Rom hat bekanntlich den Jansenism (31. Mai 1653) verworfen.

Aus dieser Darstellung der Gründe und verschiedenen Modificationen des Determinism ergibt sich die Schwierigkeit des vorliegenden Problems. Man ersieht, daß eine Lösung desselben nur im Zusammenhange einer wissenschaftlichen Weltansicht möglich ist. Ist die Willensfreiheit zu erweisen, so wirkt diese Erkenntniß auf alle philosophischen Probleme bestimmend, denn auch eine Weltanschauung ist ein Organism, wo jedes Glied das andere bedingt, vom Ganzen bestimmt wird, aber darauf auch bestimmend zurückwirkt. Dieß hat in der neuern Philosophie vorzüglich Schelling gezeigt, welchen bekanntlich das Problem der Freiheit zur Revision seines ganzen Systems, ja, man darf sagen, zu einer andern Weltanschauung führte.

In der Geschichte der Philosophie hat die Willensfreiheit vielleicht mehr Vertheidiger als Läugner gefunden. So entschieden sich schon Plato und Aristoteles für dieselbe. Während jedoch der Erstere nichts gethan hat, um seine Ansicht zu begründen, sich vielmehr nur mit ihrer dogmatischen Aussprache begnügt[29]), ja neben ihr noch Sätze aufstellt, die wohl schwer mit jener zu vereinbaren sind (z. B. Niemand ist freiwillig böse)[30]), hat dagegen Aristoteles den Willensact und die Freiheit in der Nicomacheischen Ethik[31]) einer genauen Betrachtung unterworfen und hiebei Bestimmungen ausgesprochen,

---

[29]) Leg. X. 904. a. b.

[30]) Protag. 355 und 357. Tim. 86. d. Meno. 77. b. sq. confer über Platons Freiheitslehre meine Abhandlung: Ueber Platons Lehre von einem persönlichen Gott. p. 25 — 28.

[31]) Lib. III. §. 1 — 8; 1109 — 1115.

die noch heute brauchbar sind. Jedoch kommt es auch bei ihm zu keiner tieferen Untersuchung des Problems, er argumentirt ausschließlich mit Thatsachen gewöhnlicher Erfahrung und unterläßt es dabei, den willensfreien Menschen im Zusammenhang der Welt als möglich nachzuweisen. Mit beiden sprach auch der Materialist Epicur von der Willensfreiheit, aber seine Begründung derselben ist durchaus schwach und wurde von der stoischen Schule, die dem Fatalism huldigte, ohne Mühe umgestossen. Aber trotzdem, daß die letztere die Naturnothwendigkeit alles durchwalten und beherrschen ließ, trieb sie doch ihr sittlicher Enthusiasm, dem Menschen die Kraft zu vindiciren, sich über die sinnlichen Affecte, ja über alle Schläge des Geschicks in die Freiheit einer unerschütterlichen Gemüthsruhe und eines ungetrübten Selbstbewußtseins zu erheben. — Wir können von der alten Philosophie das Urtheil fällen, daß sie sich überhaupt zu keinem tiefern Begriff des Geistes erschwang und darum im Ganzen unfähig war, die Willensfreiheit zu beweisen. Sie ging von der Anschauung der Natur aus, von dem Objectiven und begriff daraus den Menschen. So aber einmal in den Causalnexus verflochten, als Product oder Emanation der Natur war es nur durch einen Widerspruch und durch einen Wechsel der Methode möglich, ihn, den durchaus Abgeleiteten und Bedingten, dennoch als Freien zu behaupten. Dieser Vorwurf trifft auch noch die neuplatonische Schule, obschon sie bereits vom Geiste des Christenthums, welches auf der Lehre von dem unendlichen Werthe der menschlichen Persönlichkeit ruht, ergriffen ist.

Einen andern Weg schlug die neuere Philosophie ein. Sie ging von dem sich wissenden Geist aus und bestimmte nach ihm die Natur, die Außenwelt, die Weltursache. War

der alten Philosophie der Geist zu einem Naturproducte geworden, so wurde der neueren die Natur zu einem Producte des Geistes. Cartesius, Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel sind die vorzüglichsten Vertreter dieser Richtung. Von Cartesius haben wir schon gehört, wie er die Willensfreiheit für die klarste Thatsache des Selbstbewußtseins erklärte; mehr aber als er hat Leibnitz die Schwierigkeiten dieses Problems eingesehen und erwogen. Er geht so weit, daß er die Eigenthümlichkeit der Weltwesen und die Organisation des Kosmos vom göttlichen Willen unabhängig sein läßt; der Weltgedanke, der von Ewigkeit her im göttlichen Geiste ruht, hat in keiner Willkühr desselben seinen Grund, sondern ruht gleichsam auf sich selber, seine Form und sein Inhalt ist von ihm selbst bestimmt. Aber wenn Leibnitz damit auch Gott gegenüber die Freiheit, weil Unabhängigkeit des Kosmos zu retten scheint, so vernichtet er dennoch wieder innerhalb des Weltzusammenhangs die Freiheit des Einzelnen, weil er es von dem allgemeinen Weltzweck als ein eigenthümliches Organ bestimmt sein läßt und seine Freiheit nur in dieses Realisiren seiner Anlage und Aufgabe, in dieses Darleben seiner prädestinirten Natur setzt, das in einem Mechanism nothwendig aufeinander folgender Vorstellungen abläuft.[32]) Daher konnte Kant mit Recht spöttisch bemerken, daß der Geist bei Leibnitz doch auch nur die Freiheit eines aufgezogenen Bratenwenders habe.[33]). Kant selbst hat auf Thatsachen des Bewußtseins

[32]) Leibnitz selbst definirt die Freiheit als die Spontaneität des intelligenten Wesens. „Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque, quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel in alia substantia intelligente, altius assurgit et liberum appellatur. De libertate opera philosophica ed. Erdmann p. 669.

[33]) Kritik der pract. Vernunft p. 213.

hingewiesen, die nur unter der Voraussetzung der Freiheit möglich sind und hat darum den Geist in dem Kerne seines Wesens aus der Naturverkettung losgelöst und als zeit- und raumfrei bezeichnet. — Der energischeste Apostel der Freiheit war aber Fichte, den seine ganze Natur zu einer Weltansicht drängte, demnach alles Lebendige und Wirkliche nur Erscheinung der Freiheit, nur That aus sich selbst ist. In der Tiefe seines Wesens erkannte er den Weltgrund selbst enthalten und wirksam und sprach es darum mit kühner Entschiedenheit aus, daß Alles, was uns als Außenwelt erscheint, nur Product unseres eigenen Wesens sei. — Bei Schelling sind im Ganzen zwei Phasen seiner Philosophie zu unterscheiden; denn die erste ist doch immer Pantheism trotz ihrer Schwankungen zwischen Fichte und Spinoza; die zweite aber ist Theism, sofern man überhaupt darunter die Lehre eines persönlichen Gottes versteht und von der nähern Fassung seines Verhältnisses zur Welt absieht. Schelling, nachdem er schon in seiner ersten Periode im „System des transcendentalen Idealism" das Problem der Freiheit erörtert hatte, eröffnete seine zweite mit tiefgehenden Untersuchungen über ihr Wesen. Aber er vermag dieselbe dem empirischen Menschen nicht zu vindiziren, sondern nur dem vorzeitlichen intelligiblen, der in einer freien That sich zu dem gegenwärtigen irdischen gemacht habe. „Der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, hat in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen und wird, als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation bestimmt ist".[34]) Ja, indem Schelling ausdrücklich gegen den Be-

[34]) Ueber die Freiheit 470.

griff der Freiheit als eines völlig unbestimmten Wesens und gegen das Gleichgewicht der Willkühr polemisirt [35]), scheint er die Freiheit der intelligiblen Wesen, die in lebendiger That sich selbst setzen und bestimmen, doch nur als innere Nothwendigkeit [36]) zu begreifen. Uebrigens finden sich bei ihm die geistvollsten Bestimmungen über die metaphysische Möglichkeit der Freiheit, die bis jetzt schwerlich übertroffen worden sind. — Hegel nun, der überhaupt den Begriff des Geistes am tiefsten erörtert hat, lenkt für die Lösung des Problems der Freiheit die Betrachtung auf die Natur und Form des geistigen Lebens zurück und unternimmt damit Grundlagen für den Erweis ihrer Wirklichkeit zu legen. [37])

Folgen wir ihm zur Betrachtung der Natur und Form des Geistes, ob sich vielleicht aus ihr die Möglichkeit der Freiheit erweisen lasse.

a) Wir setzen die Eigenthümlichkeit des Geistes in das Denken. Durch die Thätigkeit desselben setzt der Geist nicht nur in der Außenwelt, die ihm in seiner Anschauung gegenwärtig ist, Unterschiede und Beziehungen, sondern auch sich selbst unterscheidet er in ein Gewußtes (Object) und Wissendes (Subject) und kehrt aus dieser Unterscheidung in die Einheit des Selbstbewußtseins zurück. Dadurch, daß der Geist durch die Denkthätigkeit sich selbst zu einem Gegenstande zu machen und sich darüber als anschauendes Auge zu erheben vermag, ist ihm die Möglichkeit gegeben, sich von jedem Zustande, in dem er zeitweilig befangen ist, zu befreien, über seine ganze physische und moralische Beschaffenheit sich zu erheben, aus dem Causalzusammenhange der Dinge auf einen Moment

---

[35]) Ibidem 463 — 465.

[36]) Ibidem 467.

[37]) Philosophie des Rechts. Sämmtliche Werke 8. Bd. p. 32 — 61.

herauszutreten und als freier Geist betrachtend darüber zu schweben.[38]) Diese Möglichkeit sich selbst objectiv zu machen ist eine unendliche, denn selbst das Anschauen seiner selbst kann wieder angeschaut werden. Wir befreien uns von einer trüben Stimmung, wenn wir sie uns objectiv machen, z. B. niederschreiben, von jeder Leidenschaft, wenn wir sie denken; denn in dem Moment, wo wir sie denken, haben wir uns schon aus ihr und über sie erhoben und ist sie als Gegenstand schon ein Anderes und Aeußerliches für uns geworden. Die Macht des Menschen über die Außenwelt beruht einzig und allein auf dem Vermögen, sie denken zu können, weil er damit im Stande ist, ihren Einfluß auf sich zu schwächen, ja in vielen Fällen geradezu aufzuheben. Nur auf den unmittelbaren Menschen, der neben den Dingen steht, übt die Außenwelt durch Reize eine fast unwiderstehliche Gewalt, nicht so auf jenen, der sich sein eigenes Verhältniß zu den Dingen objectiv macht und damit über diesen und sich selbst betrachtend schwebt. Er macht die Reize und Triebe selbst sich objectiv, verwandelt sie aus Empfindungen in Gedanken und vermag sie darin zu beherrschen; denn nur so lange er die Dinge empfindet, leidet er von ihnen, weil Empfinden Leiden ist, sowie er sie denkt, macht

[38]) Chalybäus „System der Ethik" I. 131 — 132: „Der statische Punkt eines an und für sich nicht entschiedenen Schwankens würde nicht begreiflich sein, wenn er es nicht metaphysisch dadurch würde, daß das Subjekt sich in das ideelle Moment des Denkens zurückziehen, auf sein abstractes Ich stellen und darin momentane Existenz haben, sogar dieses subjectivistisch negative Verhalten selbst zum Zweck haben kann. Gerade dieses reine Können kann der Mensch mit mehr oder weniger Beharrlichkeit festhalten, diesen rein negativen Willen, der freilich nur negative Bedingung sein sollte, an und für sich als Endzweck der Egoität behaupten, wie sich im Indeterminism zeigt."

er sie als Gedanken gleichsam zu seiner That. — Auf diesem Satz, daß das Denken ein Befreien ist, ruht als ihrem Grundgedanken die Ethik des Spinoza und mit ihm ist auch Schellings Gedankengang in dem „System des transcendentalen Idealism“ verwandt, wo durch die Herabsetzung seiner unmittelbaren Voraussetzung zum Object der wissende und endlich auch freie Geist entsteht.

b) Wer nur Wissen um die Außenwelt, aber nicht auch Wissen um sich selbst ist, der ist derselben rastlosen Flucht verfallen, in welcher die Gegenstände außer ihm vorüberziehen. In jedem Augenblicke ist er ein anderes Bild, weil die Erscheinungen in jedem Augenblick sich wandeln. So wäre das Leben nur eine beständige Zerstreuung und ein fortwährendes Sterben und der Mensch durch und durch unfrei. Dadurch aber, daß er um sich selbst weiß, sich selbst als ein bleibendes Object neben dem Wechsel der Außenwelt besitzt, vermag er als ruhige Einheit innerhalb des allgemeinen Flusses zu stehen, ja dem Aggregat seiner Wellen selbst ein einigendes Band zu leihen; denn die Dinge, die während eines Menschenlebens vor demselben vorüberziehen, verhalten sich meistentheils gegen einander fremd und unzusammenhängend, ihren Zusammenhang erhalten sie von dem Auge, das sie gesehen und an ihrer Anschauung reicher geworden ist. Dieses oder der Geist ist die Einheit dieser Erscheinungen und er ist es nur dadurch, daß er um sich selbst weiß. Indem er aber sich selbst wissend besitzt und gleichsam begränzt, ist ihm die Möglichkeit geboten, einen eigenen Raum für sich zu bilden, sich gegen die Außenwelt abzuschließen und den Andrang ihrer Wogen an sich abprallen zu lassen; inmitten des Lebensflußes Halt zu machen und sich zu besinnen. Im Selbstbewußtsein bildet er ein Dasein für sich, in das er aus der

Außenwelt zurückkehren und von dem aus er in ihr für sich einen Anfang setzen kann. Nur durch dasselbe wird er ein Sein, das für sich und bei sich ist, und eine eigene kleine Welt im Makrokosmos.

c) Ferners ist die Natur des menschlichen Denkens so eingerichtet, daß jeder Gedanke die Hinweisung auf den ihm entgegengesetzten enthält. Wer z. B. die Einheit denkt, der denkt zugleich die Vielheit implicite mit, weil er den ersten Gedanken nur im Unterschiede von dem letzteren fassen kann. Indem aber der Mensch immer in Gegensätzen denkt und daher von einem Gedanken zugleich an den ihm entgegengesetzten erinnert wird, ist er niemals an einen Gedanken ausschließlich gebunden, sondern hat immer zwei einander entgegengesetzte vor sich. Könnte er immer nur einen Gedanken und nicht zugleich auch seinen Gegensatz vor sich haben, so wäre ihm die Wahl überhaupt unmöglich gemacht, weil nur eines vorhanden sein würde, was zu ergreifen möglich ist. Indem also jedes Object auf seinen Gegensatz hinweist, besitzt der Geist das Vermögen, seine Aufmerksamkeit auf diesen zu wenden und von jenem abzusehen, kann er es ganz in den Hintergrund seines Bewußtseins drängen, womit er, da auf ihn als Bewußten doch nur das Gewußte den größten Reiz ausübt, seine Anziehungskraft zu schwächen vermag. So regt sich im Moment leidenschaftlicher Ergriffenheit auch der sittliche Imperativ und es steht nun bei dem Menschen, ob er seine Aufmerksamkeit ihm schenkt oder nicht.

d) Dann aber, da die Gedanken der Form nach That des denkenden Geistes sind, ist er als ihre Ursache auch ihre Macht und kann daher mit ihnen schalten. Wir wissen von einer Willkühr im Denken, wie sie namentlich in der Poesie hervortritt, wo, wie z. B. bei Ariosto, die den Objecten

getreuen und angemessenen Gedanken phantastisch verändert werden. Durch dieses Vermögen, wodurch er seine Gedanken der Wirklichkeit zum Trotz bis auf einen gewissen Grad beliebig umgestalten kann, vermag er auch die Anziehungskraft der einen auf ihn zu steigern, die der andern zu vermindern. Ueberhaupt aber hat er alle Gedanken, über denen er schwebt, gleichsam in seiner Hand und kann von ihnen wohl gereizt, aber nicht genöthigt werden sie zu realisiren; sie sind ja vorerst nur Möglichkeiten, die als solche der Wirklichkeit des Geistes nicht an Kraft gewachsen sind.

e) Endlich läßt sich, wie Zeller darlegt, die Ichheit, das Selbstbewußtsein überhaupt nicht ohne Wahlfreiheit erklären. Selbstheit, Bewußtsein und Persönlichkeit setzen eine solche Unterscheidung des Ich vom Nichtich voraus, in welcher sich jenes aus dem selbstlosen Fluße des Naturlebens herausnimmt, sich im Gegensatz gegen das Object, das bloß Daseiende, als ein für und durch sich selbst Seiendes setzt, alles bloße Bestimmtwerden schlechthin von sich ausschließt. Woher diese Entgegensetzung des subjectiven Seins gegen das objective, wenn doch jenes in Wahrheit schlechthin von diesem bestimmt, wenn auch das Bewußte nur ein ebenso abhängiges Product des Naturzusammenhangs ist, wie das Bewußtlose? Erklärlich wird dieselbe nur, wenn wir annehmen, daß es einen Punkt gibt, auf welchen die physicalische Nothwendigkeit des Geschehens abbricht und das Subject sich mit wirklicher, nicht blos scheinbarer Freiheit bestimmt, dieser Punkt aber läßt sich nicht finden, wenn dem Ich nicht die Möglichkeit, sich der Naturnothwendigkeit entgegenzusetzen, die Möglichkeit eines zufälligen Handelns gegeben ist: die Wahlfreiheit ist die nothwendige Voraussetzung des Selbstbewußtseins, denn nur, indem es die Fähigkeit hat, sich mit Zufälligkeit zu be-

stimmen, kam es vom absoluten Bestimmtwerden und eben damit von der Bewußtlosigkeit des blos gesetzten Seins loskommen.[39])

Wenden wir uns nun mit der gewonnenen Einsicht an die Gründe des Determinism, die er aus der Analyse des Willensactes gegen die Freiheit vorbringt.

Vor allem wird behauptet, daß der Geist in seinem Wollen und Handeln von dem Motiv der Glückseligkeit gezogen werde. Die Wahrheit dieser Behauptung ist nicht in Abrede zu stellen, obwohl ihr eine bessere Formulirung gegeben werden muß, damit wir nicht gezwungen sind, wie Helvetius, alle Handlungen der Menschen aus gemeinem Eigennutz abzuleiten, womit ihr moralischer Werth und die Achtung der eigenen und fremden Persönlichkeit verloren geht. — Alles Wollen und Handeln der Menschen ist nur eine Entwicklung; der Wille selbst und das Streben hat in der lebendigen Natur, die aus dem Keimzustande in die ihr mögliche höchste Wirklichkeit strebt, sein Analogon; in allem Wollen und Thun sucht der Geist nur zu wachsen, den Blüthenstand seiner Existenz, seine Vollendung zu erringen. Diese aber ist mit der Glückseligkeit eins oder die letztere ist, wie sie schon Aristoteles in der Nicomacheischen Ethik begriffen hat, die ungehemmte Kraftthätigkeit (ἐνέργεια) des Geistes. Recht begriffen also fällt das Streben nach Glückseligkeit mit dem Entwicklungstrieb im Menschen zusammen und da jene nicht mehr als Lust, sondern als Vollendung des Daseins zu begreifen ist, so verliert das Motiv der Glückseligkeit den Schein des niedrigen Eigennutzes. Nur der auf sinnlichen Genuß

---

[39]) Ueber die Freiheit des Willens. Theologische Jahrbücher V. 410—413.

zielende Egoism verdient seinen Namen mit Recht, nicht aber ein Streben, das auf die eigene Entwicklung seiner ganzen, also auch höheren Menschennatur gerichtet ist; denn eine solche Vollendung dient nicht nur dem bestimmten Subject, das sie gewonnen hat, sondern zugleich der Menschheit. Der Künstler, der seine schöpferische Potenz zu verwirklichen vermag, dient darin nicht nur seiner eigenen Glückseligkeit, sondern er wirkt auf das Ganze der Geschichte erhebend und kräftigend zurück. Oder umgekehrt: die Weltordnung ist so gütig, daß sie Alles, was Einer dem Ganzen leistet, zu einer Leistung für ihn selbst verwandelt, so daß das Interesse am Allgemeinen mit dem eigenen zusammenfällt. Wer nach geistigen Gütern strebt, strebt immer nach einem Allgemein-menschlichen; er kann sie mittheilen, ohne selbst dabei zu verlieren; denn der Geist kann ins Unendliche mitgetheilt werden, ohne daß der ihn Verschenkende ärmer würde. Nicht so ist es bei natürlichen Gütern; die Natur ist ein Quantum und darum ist in ihr jede Besitzergreifung eine Beraubung anderer und hat hier der Egoism sein eigentliches Gebiet.

Das Streben nach Glückseligkeit betrachten wir also als den Entwicklungstrieb des Geistes und mithin, weil alles Lebendige wachsen muß und in allem Wollen und Handeln der Geist reicher und höher werden will, als einer Naturnothwendigkeit. Die Glückseligkeit ist ein Motiv, das den Geist bestimmt. — Ist ihm nun in Bezug auf das Ziel, das er anstrebt, keine Freiheit gelassen, so fragt es sich, ob sie ihm nicht in Bezug auf die Mittel gelassen ist, wodurch er es zu erreichen hofft. Nicht alle wollen die Glückseligkeit in derselben Weise erreichen; denn der Eine will glückselig werden durch den Besitz natürlicher und äußerer Güter, der Andere durch die Entwicklung seiner Geisteskräfte, ein Dritter

durch seine Aufopferung für ein allgemein-menschliches Interesse u. s. f. Sagt man nun auch in Bezug darauf, wie der Mensch die Glückseligkeit erstrebt, ist er nach seiner physischen und moralischen Disposition getrieben, so ist die Freiheit aufgehoben. In Bezug auf den Zweck unserer Handlungen findet gar keine Erwägung und Berathung statt, wohl aber über die Mittel, ihn zu erreichen; diese wählen wir daher aus und entscheiden uns für sie[40]) — sind wir auch hierin gebunden, so ist auch der Weg zum Ziele ein vorgeschriebener.

Hier, an dieser Stelle oder nirgends mehr muß sich die Freiheit des Menschen bewähren; denn ist er auch nicht in Bezug auf die Wahl des Weges frei, den er zur Erreichung seines allgemeinen Zieles einschlägt, so fällt jede Verantwortung für ihn hinweg, wenn er es nicht erreicht. — Können wir nicht läugnen, daß der Geist dem, was ihm als das Beste erscheint, als dem stärksten Beweggrund folgen muß, so fragt es sich doch, ob er den stärksten Beweggrund sich selbst gegenwärtig halten muß, ob er ihn nicht aus eigener Macht schwächen kann; es fragt sich, ob der stärkste Beweggrund auch für ihn der stärkste sein und bleiben muß. Die oben analysirte Natur des Geistes hat uns das Vermögen der Abstraction und Denkwillkühr aufgezeigt, worin er unläugbar Mittel besitzt, um das Gewicht auf einer der Wagschalen zu verstärken. Er

---

[40]) So spricht sich bereits Aristoteles aus: Eth. Nic. §. 4 et §. 5. p. 1111 — 1113. Er will aber die Wahl der Mittel als eine freie betrachtet wissen. Ibid. §. 6 p. 1113: „ὄντος δὴ βουλητοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἑκούσιοι· Ja, er nimmt geradezu an, daß ein Jeder selbst die Ursache davon sein könne, wie ihm etwas erscheint. Ibid. §. 7 p. 1114: „εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεώς ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος.

kann sich z. B. eine Lust so reizend ausmalen, daß ihm selbst der Tod, den sie im bestimmten Fall im Gefolge hätte, gegen die zu erreichende Glückseligkeit als ein geringes Uebel erscheint und daß er darum mit jener zugleich diesen wählt. Fragt man aber weiter: warum läßt der Geist hier seiner Phantasie freien Spielraum, warum denkt er nicht seiner Leidenschaft? so ist darauf allerdings keine andere Antwort mehr zu geben, als: stat pro ratione voluntas. Der Wille wäre ja selbst nicht frei, wenn er nicht grundlos wäre. Der Geist setzt sich selbst Beweggründe; dafür aber, daß er diese und nicht andere setzt, ist sein Wille allein der Grund welcher zuletzt rein als wirkende Ursache, die von keinem Zweck mehr bestimmt ist, handelt. An dieser Stelle muß der Geist jede Determination überwinden und einen neuen Anfang setzen können, soll ihm Freiheit vindizirt werden.[41]) Eine solche Unbestimmtheit und Allgemeinheit des Willens, wonach sowohl das Eine als auch das Andere aus ihm hervorgehen kann, gehört zu seiner Natur, und wie oben gezeigt wurde, zum Wesen der Subjectivität überhaupt, die über jede natürliche und sich selbst gegebene Bestimmung übergreifend in die reine Allgemeinheit und Freiheit des Selbstbewußtseins sich zu erheben vermag. Den Läugnern der Möglichkeit einer solchen Indifferenz und auch Zufälligkeit des Willens erwiedert Zeller: „Hält man uns das Dilemma entgegen, daß der Wille vor seinem Handeln entweder bestimmt oder unbestimmt sein müsse und daß aus dem Unbe-

---

[41]) In ähnlicher Weise sprechen sich aus: Wirth: System der speculativen Ethik p. 65 ff.; Stahl: Philosophie des Rechts 3. Aufl. II. 124; Rothe: Theologische Ethik I. 176 — 177; Chalybäus: System der speculativen Ethik I. 130 ff. und Andere.

stimmten nichts Bestimmtes, mithin überhaupt keine Handlung hervorgehen könnte, aus dem bestimmten Willen dagegen nur die bestimmte Handlung, die wirklich daraus hervorgeht, so erwiedern wir: das Dilemma ist falsch, der Wille ist in jedem Augenblick beides, sowohl unbestimmt, als bestimmt, er ist empirisch bestimmt, der Wille dieses Individuums, in diesem Lebenszustand, mit diesem Inhalt, aber sein allgemeines Wesen greift in der Art über diese Bestimmtheit über, daß es dieselbe zwar nicht schlechthin aufzuheben, wohl aber zu modifiziren und ihr für das Ganze des geistigen Lebens eine veränderte Bedeutung zu geben im Stande ist. Will man die Möglichkeit dieses Verhältnisses in Anspruch nehmen, behauptet man, daß das Allgemeine im Besonderen, das Wesen in der Gesammtheit seiner Erscheinungen schlechthin aufgehe, so würde man den Unterschied des geistigen Lebens vom natürlichen aufheben, denn dieser beruht überhaupt nur auf der Nichtidentität beider Seiten, darauf, daß das Subject sich als Ich von allen seinen besonderen Thätigkeiten unterscheidet; giebt man aber diesen Unterschied zu, so muß man auch seine thatsächliche Erscheinung, ein von keinem Lebenszustand schlechthin abhängiges Handeln des Subjects zugeben".[42])

Das bloße und nothwendige Darleben seiner Naturbestimmtheit, worein man vielfach die Freiheit gesetzt hat, ist nicht Freiheit, sondern gilt auch von der Pflanze und dem Thiere und ist, wie schon die Scholastik unterschied, bloße Spontaneität. Wenn daher J. H. Fichte die Freiheit als "eine universale Bestimmung alles wahrhaft Realen" anerkannt wissen will, verwischt er den Unterschied zwischen Spontaneität und Freiheit und

---

[42]) Ueber die Freiheit des menschlichen Willens. 429—430. Theologische Jahrbücher. V. Band.

vermag darum die letztere nur als Unabhängigkeit von Außen und als innere Urbestimmtheit zu denken.[43]) Dagegen ist es trefflich, was Chalybäus hierüber äußert: „Von Freiheit und Freiheitsproceß überhaupt kann erst dann die Rede sein, wenn das Innere eines Wesens zur Subjectivität wird, die Seelensubstanz ein geistiges Dasein in sich für sich gewinnt, sei es auch anfangs nur noch in der Weise des Gefühls; denn erst dann ist im Individuum ein Ort vorhanden, in welchem sich der Wellenschlag der äußern Einwirkungen bricht und wenigstens momentan in die Gewalt des Subjects kommt, bevor er als Reaction wieder in die Außenwelt zurückschlägt. Vermag das Subject diesen Strom der Wirkungen und Gegenwirkungen nicht in sich aufzuhalten und willkührlich zu lenken oder ganz abzubrechen, so verhält es sich selbst nur wie eine Woge im Fluße der Ereignisse, es schiebt sich keine Zeitdauer zwischen Ursache und Wirkung ein, diese folgt ohne Aufenthalt (ἐξαίφνης) auf jene, die natürliche Causalitätsverkettung zieht sich ohne Unterbrechung durch die Individuen hindurch. Soll dagegen zwischen Wirkung und Gegenwirkung ein Moment der Ruhe eintreten, so kann dies nur dadurch geschehen, daß die physisch-reelle Wirkung sich aufhebt in die subjectiv-ideelle; sie erlischt nicht ganz, aber sie setzt sich in das Medium des Empfindens, Fühlens, der Vorstellungen und Gedanken um und kommt damit erst in unsere Gewalt und wird zu einem Moment des denkend sich selbst bestimmenden Geistes. Angehalten in diesem Durchgang unterliegen die Bewegungen unserer Wahl und das Wählen wird zur Ueberlegung, Berathschlagung (βούλευσις), die sich mit der wirklichen Wahl, dem Vorziehen der einen oder andern Mög-

---

[43]) System der Ethik. II. 77—91.

lichkeit, *προαίρεσις* d. i. dem Entschluße, schließt, um nun erst in die neue Wirkung oder Gegenwirkung gegen den ersten äußern Anstoß fortzugehen. Auf jenem sich zwischen Ursache und Wirkung einschiebenden Mittelgliede, wo die Entscheidung auf die Spitze des liberum arbitrium in uns gestellt erscheint, weil sie nur eine subjective ideelle Existenz in uns annimmt, beruht überhaupt die Möglichkeit der Freiheit.“[44])

So wenig also kann die Freiheit eine universale Bestimmung alles wahrhaft Realen sein, daß gerade auf ihr der Unterschied der Weltexistenzen ruht und ihre Möglichkeit erst aus der dem Menschen eigenthümlichen Organisation resultirt.

Zur Vergewisserung dessen nun, daß er in einem bestimmten Fall frei gehandelt habe, ist jeder Einzelne auch an sein eignes Bewußtsein zu verweisen, das ihm bei klarer Selbstprüfung darauf antworten kann. Um eine That als frei oder unfrei zu erkennen, muß man sie in ihrem Werden betrachten und ergreifen; ist sie vollendet und fest geworden und einmal in die Erscheinung getreten, so erstarrt sie zu einer unfreien Existenz und trägt für die andern denselben Schein nothwendigen Daseins, als wie ein Naturproduct. In der That verzehrt sich die Beweglichkeit des freien Thuns und wird die anfängliche Unbestimmtheit des Willens Entschiedenheit.

Genügt die oben angestellte Betrachtung, um die Möglichkeit eines freien Wollens aus der ganzen Form des geistigen Lebens einzusehen, so fragt es sich jetzt, ob diese Möglichkeit sich auch verwirklicht, ob die Freiheit eine Thatsache sei. Und hier nun werden wir uns an Erscheinungen

---

[44]) System der speculativen Ethik. I. 149 — 155.

unseres Bewußtseins zu halten haben, welche nur unter der Voraussetzung der Freiheit erklärbar sind.

a) Schon Kant hat auf die Gegenwart des Pflichtgefühls in uns hingewiesen, was ohne Annahme der Freiheit unerklärlich zu sein scheint. Das Pflichtgefühl kann nur dadurch entstehen, daß einerseits ein Gesetz (Verpflichtendes) und andererseits ein durch dasselbe zu Bestimmendes, aber noch nicht Bestimmtes gegeben ist. Wer unfrei ist und die Macht eines Widerstandes gegen das Gesetz nicht besitzt, kann das Pflichtgefühl nicht in sich vernehmen — dieses Sollen ist nur unter der Voraussetzung eines Anderskönnens möglich. Das Gesetz eines Wesens wird von ihm nicht empfunden, wenn es davon ganz durchdrungen und beherrscht ist, es wäre dann eben die Form seines Lebens. Das Gesetz wird nur als Pflicht und als Druck empfunden, wenn Freiheit da ist, die Möglichkeit ihm zu widerstreben. Das Factum der Pflicht in uns zeigt, daß Gesetz und Wollen nicht völlig identisch sind. C. Ph. Fischer sagt in dieser Beziehung[45]: „Weil sich das Gewissen an den freien Willen wendet, so gebietet es durch eine moralische Nothwendigkeit, durch ein Sollen, das an die ethische Bestimmung mahnt und ihre Verwirklichung fordert, ohne sie zu erzwingen. Dieses moralische Sollen oder diese ethische Verbindlichkeit hätte keinen Sinn und wäre eine unbegründete Illusion, wenn es nicht ein Können voraussetzte, daher sich Niemand zu Handlungen verpflichtet erkennt, deren er schlechthin unfähig ist.“

b) Wäre der Mensch schlechthin von Beweggründen abhängig und müßte er immer dem stärksten, ob er nun bewußt oder unbewußt auf ihn wirkt, folgen, so scheint die Unschlüs-

---

[45]) Grundzüge des Systems der speculativen Ethik p. 78—79.

sigkeit, das Ueberlegen und Abwägen der Wahlobjecte unmöglich zu sein; denn im Moment müßte der stärkste Beweggrund ihn auf seine Seite ziehen, wie der Stein, nachdem ihm der Stützpunkt entzogen ist, im Moment zur Erde gezogen wird. Diese Unschlüßigkeit, dieser Zweifel selbst beweist, daß der Geist über die Motive sich erheben und ihrer Anziehung widerstreben kann. „Der physische Conflict, sagt Wirth, hat in jedem Moment sein bestimmtes Resultat, dieses Resultat kann selbst noch ein sich widersprechendes sein und ist dann nur Stadium der Krisis, aber jedes folgende Stadium und das Endresultat sind schlechthin bestimmt durch das Vorangehende. Der Geist aber kann in jedem Moment den ganzen Proceß wieder abbrechen und Alles wieder auf den Anfang stellen, um aus dem reinen Denken das concrete Wollen zu setzen.“ [46])

c) Jede Erfüllung des Sittengebotes oder eines Gesetzes, welche mit Widerwillen und also nur äußerlich geschieht, zeigt, daß der Geist von den Trieben seiner Natur nicht absolut determinirt ist; diese Reaction der natürlichen Disposition des Menschen gegen seine That beweist seine Freiheit. Mag man auch einwenden, daß eben nur ein höheres Interesse es ist, das den Menschen zur Ueberwindung seiner Triebe befähigt, so zeigt doch der ganze Vorgang, daß der Mensch einen neuen, seiner innerlichen Natur widerstrebenden Bestimmungsgrund in sich aufnehmen kann, daß er die Glückseligkeit nicht immer in derselben Weise erstreben muß, nicht für immer prädestinirt und fertig ist, sondern noch anders werden kann.

d) Ferner scheinen die nach einem Willensact auftretenden Stimmungen und Gefühle der Billigung und Mißbilli-

---

[46]) System der speculativen Ethik p. 73.

gung, der Zufriedenheit und der Reue und Selbstanklage unerklärbar und sinnlos ohne die Voraussetzung der Freiheit zu sein. Die Reue, welche nicht blos aus der Erwägung der Nachtheile entspringt, die unser Handeln für unser sinnliches Wohlbefinden zur Folge hat, ist die Zurückziehung des allgemeinen Willens aus der besondern That, in die er sich eingeführt hat, ist das Gefühl des Widerspruches derselben mit dem bessern Selbst, der ewigen vernünftigen Menschennatur. Wäre die Handlung nothwendig, also eine Emanation der innersten Natur des Menschen gewesen, wie könnte jemals der Wille sich aus ihr zurückziehen und ein Widerspruch zwischen beiden empfunden werden, da sie sich ja wie Grund und Folge verhielten und die Handlung nur eine Verwirklichung jener wäre?

e) Selbst der Determinist Schopenhauer sucht für das ewige transcendentale Wesen des Menschen, was ihm freilich mit dem absoluten Willen zusammenfällt, die Freiheit zu erweisen. Er beruft sich hiefür auf die Thatsache des völlig deutlichen und sichern Gefühls der Verantwortlichkeit für das, was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Thäter unserer Thaten sind.[47]) Allein diese Thatsache des Bewußtseins bleibt unbegreiflich, wenn, wie er annimmt, der absolute Wille sich in der Persönlichkeit objectivirt und diese in ihrem Charakter nur sein Product ist. Denn dann vermöchte sich nicht das Individuum verantwortlich zu fühlen, da der nicht-individuelle, sondern der allgemeine Wille der wahrhafte Thäter ist. Sowenig sich Jemand für die natürlichen Gebrechen, mit denen

---

[47]) Ueber die Freiheit des Willens p. 91 ff.

er gesetzt wurde, verantwortlich erkennt und sich darüber Vorwürfe macht, ebensowenig wird er sich unter der Voraussetzung Schopenhauer's seinen Charakter zurechnen können, den er sich, insoferne er diese bestimmte Individualität ist, nicht selbst gegeben hat, sondern als den ihn der Urwille produzirte. Wahrhaftes Schuldbewußtsein ist nur durch die Einsicht möglich, daß der Wille sich im gegebenen Falle auch hätte anders bestimmen können. Aber weder der individuelle noch der allgemeine Wille kann nach Schopenhauer sich frei bestimmen: der erstere nicht, weil er eben Product des Urwillens und damit fixirt ist; der letztere nicht, weil ihm das principium individuationis keine zufällige und äußere, sondern eine immanente Bestimmung ist. Diese Thatsache, daß man niemals wegen angeborner oder unverschuldeter natürlicher Gebrechen Jemanden tadle, sondern ihn vielmehr deshalb bemitleide, war dem Aristoteles eine Bestätigung der Willensfreiheit.[48]) Hat zu allen Zeiten ein tieferes Denken in den unmittelbaren Aeußerungen des natürlichen Instinkts Vernunft vorausgesetzt und erkannt, so wird auch diese gleichsam ohne alle Reflexion aus der menschlichen Natur hervorquellende Lebensgewohnheit der Beachtung und reiflichen Erwägung werth sein. Die seit Menschengedenken in der Geschichte herrschende Praxis der sittlichen Zurechnung und die darauf gegründete Gerechtigkeitspflege wird man nicht mit einem Schlage in das Gebiet der Täuschung verweisen, sondern dem consensus gentium auch in dieser Frage Rechnung tragen. — Dann wird die practische Unvollziehbarkeit des Determinism, die offenbare Gefahr, die in ihm für den Bestand der Societät liegt, für einen besonnenen Denker kein

---

[48]) Nic. Ethic. §. 7. p. 1114.

geringes Argument gegen seine Wahrheit sein; denn was practisch unmöglich ist — und Alles, was die Entwicklung der Humanität bedroht, gehört dahin — ist auch theoretisch unwahr.

Ueberhaupt aber ist es nicht, wie man vielfach behauptet hat, bloß menschlicher Hochmuth, der sich gegen die Lehre des Determinism sträubt, sondern die tiefwurzelnde Ueberzeugung, daß durch sie nicht nur das Höchste, was der Mensch an sich und an andern schätzt, nämlich die sittliche That, zu einer Illusion herabsinkt, sondern daß auch sein heiligster Begriff, die Gottesidee getrübt, ja geradezu in Frage gestellt wird. In Bezug auf das Erstere spricht sich Jacobi mit sittlichem Enthusiasm in folgender Weise aus: „Es ist unmöglich, daß alles Natur und keine Freiheit sei, weil es unmöglich ist, daß, was allein den Menschen adelt und erhebt — das Wahre, das Gute und Schöne, nur Täuschung, Betrug und Lüge sei. Das ist es, wenn Freiheit nicht ist. Unmöglich ist wahre Achtung, unmöglich wahre Bewunderung, wahre Dankbarkeit und Liebe, wenn es unmöglich ist, daß in Einem Wesen Freiheit und Natur zusammen wohnen, und jene walte, wo diese webt. Eine Maschine, ein Automat (geistiges oder körperliches ist einerlei) vermag kein Mensch zu achten, zu lieben, ihm zu danken, oder auch nur es zu bewundern. Eine Maschine, ein Automat bewundernd, bewundern wir immer nur die in ihnen verborgene Kunst, den Geist, den erfindenden, der mit Einsicht und Absicht sie hervorbrachte.“ [49]) Andererseits aber geht mit der Läugnung der Freiheit der Begriff einer moralischen Weltordnung verloren, weil dann das Böse entweder für ein nothwendiges Moment in der Organisation des Kosmos erklärt und auf das Abso-

[49]) Sämmtliche Werke. II. 320 — 321.

lute selbst zurückgeführt oder aber sein durchgreifender Unterschied vom Guten und damit seine wahre Natur verkannt werden müßte. Auf dem Standpunkt des Determinism ist eine Theodicee unmöglich. — Die Freiheit ergibt sich demnach als ein nothwendiges Postulat jeder höher entwickelten Menschennatur und darum schon, weil sie für diese nothwendig ist, ist sie auch wirklich.

Prüfen wir jetzt die Argumentation gegen die Freiheit vom Gesichtspunkt des Causalitätsgesetzes aus. Es wird sich hier zunächst darum handeln, ob jene Ansicht, die den eigenthümlichen persönlichen Geist nur für eine neue Combination gegebener Weltkräfte erklärt, überhaupt haltbar sei. Wenn die Summe der Bewegung, wie Cartesius behauptete, oder die Summe der bewegenden Kräfte, wie ihn Leibnitz corrigirte, in der Welt immer dieselbe bliebe, so ist die Willensfreiheit, die als eine principielle Causalität zu begreifen ist, allerdings nicht zu wahren. Aber nur die Natur ist heute wie sie gestern war, die Summe ihrer Kräfte bleibt dieselbe und auch die Gesetze ihrer Erscheinung ändern sich nicht; die Menschheit hingegen hat eine Geschichte, sie ist in einem beständigen Wachsthum begriffen und fortwährend tauchen aus ihrem Wellenschlag geistige Potenzen mit neuen Ideen empor. — Behauptet man, alles Spätere im Entwicklungsproceß der Welt sei Product ihres frühern Daseins, so kömmt man consequent bei der Lehre des Materialism an; denn der formlose Stoff und die unorganische Natur erscheint als die erste Daseinsweise der Welt. Wie man zunächst den Genius als ein Product seiner geschichtlichen Vergangenheit betrachtet, so den Geist dann überhaupt als ein Product der Natur; mit einem Wort: man behauptet durchgängig die generatio aequivoca, nicht blos im Processe des Naturlebens, sondern auch im

Entwicklungsgange der Geschichte. Abgesehen nun von aller empirischen Argumentation, die die generatio aequivoca im Naturgebiete mehr als zweifelhaft macht, widerspricht sie auch der Idee eines Weltorganism. — Wer sich einmal zur Idee eines Weltorganism erhob, der wird erkennen, daß kein Glied desselben von einem früheren produzirt werden kann und schlechterdings davon abhängig ist, sondern daß alle Glieder sich ebenbürtig verhalten, sich gegenseitig voraussetzen und bedingen, daß sie in der Idee gleichzeitig sind. Die Succession im Leben der Welt ist überhaupt nur in der Erscheinung, nicht in der Idee vorhanden, in ihr ist die Welt ewig fest und vollendet. Die Lehre von der generatio aequivoca kann nur auf dem Standpunkt eines empirischen, ganz an der Vorstellung klebenden Verstandes entstehen, während die speculative Weltansicht, die den Kosmos als System und Organism betrachtet, in aller Succession und allem Werden seiner Existenzen nur die zeitliche Form seiner Erscheinung erkennt. Sie behauptet daher, daß das Causalitätsgesetz, welches einen regressus in infinitum fordert, in der Idee überhaupt keine Gültigkeit habe, sondern nur in der empirischen Erscheinung, und daß darum die bloße Aufeinanderfolge der Existenzen noch nicht die Annahme des Causalnexus zwischen ihnen erlaube. Jede eigenthümliche Existenz in Natur und Geschichte ist nicht ein Product der früher zur Erscheinung gekommenen Weltglieder, sondern die weitere Offenbarung des Weltsystems; ist in seinem Umfange nicht nur von seinen übrigen Momenten bedingt, sondern wirkt auf sie auch bedingend zurück.

Aber wenn demnach die eigenthümlichen Existenzen, auch wenn sie nacheinander in die Erscheinung treten, nicht untereinander in das Causalitätsverhältniß gestellt werden dürfen, so fragt es sich, ob dieses ganze Weltsystem in

seiner organischen Totalität nicht auf einer höheren Ursache ruhe; es fragt sich, ob die Welt Ursache ihrer selbst oder ob sie das Werk einer transcendenten Macht sei. Ist sie das letztere, so tritt zwischen ihr und dieser göttlichen Kraft das Causalitätsverhältniß ein und es scheint dann von jener selbst die Selbstständigkeit und Freiheit der Weltwesen aufgehoben zu werden. „Wie die Sonne am Firmamente alle Himmelslichter auslöscht, sagt Schelling, so und noch mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Causalität in einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig.“ [50]) Schelling meint daher, daß es gegen diese Argumentation keinen andern Ausweg gebe als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre.“ [51]) Ja, der Theist Romang, der Schüler Schleiermachers, welcher gleichfalls dem Determinism huldigte, behauptet geradezu, daß der Begriff eines persönlichen Gottes mit dem der gemeinen Freiheit nicht vereinigt werden könne. [52]) Daher denn auch Strauß [53]) und Zeller [54]), Schelling sich anschließend, im System der Immanenz die einzige Rettung und Gewähr individueller Freiheit erkennen und den Spinozism deshalb für unfähig erklären sie zu wahren, weil er in den Dualism der einen Substanz und der besonderen Weltexistenzen verfalle. Strauß argumentirt in fol-

---

[50]) Ueber die Freiheit. 403.

[51]) Ibidem 404.

[52]) Ueber Willensfreiheit u. Determinism. Bern 1835. p. 69.

[53]) Christliche Glaubenslehre. II. 363 fl.

[54]) Ueber die moralische Weltordnung. Theologische Jahrbücher. VI. 217 fl.

gender Weise: „Steht ein absolutes Agens den endlichen als andern gegenüber, so bemüht man sich vergeblich, für diese etwas anderes als absolute Passivität herauszubringen. Ist hingegen die Differenzirung in eine Unendlichkeit endlicher Agentien die Form, in welcher das absolute Agens seine Selbstverwirklichung wesentlich vermittelt, so muß die absolute Actuosität in der Gesammtheit der endlichen Agentien, und zwar als deren eigene oder Selbstthätigkeit, anzutreffen sein, sofern außer ihnen das Absolute gar nicht vorhanden ist. Wie man also auf theistischem Standpunkte, den Gedanken des Absoluten folgerecht ausgedacht, eigentlich sagen müßte: so wahr Gott allmächtig ist, sind die Menschen ihm gegenüber unfrei; so heißt es im System der Immanenz umgekehrt: so gewiß Gott selbstthätig ist, sind es auch die Menschen, in denen er es ist.“ [55])

Aber dieser dem Theism gemachte Vorwurf erweist sich bei näherer Prüfung keineswegs als stichhaltig. Es läßt sich im Gegentheil die Welt sehr wohl als eine Wirkung denken, ohne daß damit die menschliche Freiheit unmöglich gemacht wird. Ist nämlich die Weltursache sich selbst fassend und sich selbst bewußt, so ist sie nicht mehr eine physicalische Causalität, die sich nothwendig immer in ihre Wirkung ergießen und in ihr erscheinen muß; vielmehr kann sie als selbstbewußte Causalität sich selbst beschränken und dem als frei gesetzten und gewollten menschlichen Geist einen Spielraum eigener Thätigkeit gestatten. Ist die Gottheit Geist, so ist ihre Offenbarung nicht eine Naturentwicklung, sondern That, in der sie wohl gegenwärtig ist, worin sie aber nicht aufgeht und sich verliert, wie der Same in der Frucht, sondern

---

[55]) Im angeführten Werke p. 364.

wovon sie sich wieder unterscheidet und aus der sie in sich selbst zurückkehrt, die sie also mit einer gewissen Differenz von sich setzt. In der Idee einer Selbstbeschränkung der Gottheit aber liegt keineswegs eine Negation ihres Begriffes, weil in der Selbstbeschränkung, welche Selbstbestimmung ist, die Unendlichkeit und Freiheit ihres Wesens nicht negirt wird, da in jener Gränze und Begränztes zusammenfallen. Zudem stellt ein tiefergehender Theism überhaupt Gott und Welt nicht neben einander und macht die letztere zu einer Zufälligkeit für ihn. Ist aber die Welt nicht zufällig für Gott, so ist sie in seiner eigenen Natur als eine immanente Bestimmung begründet und hat darum selbst an der göttlichen Absolutheit und Ursprünglichkeit Theil. Die an dieser Stelle sich ergebende Antimonie, daß die Welt nach der Lehre des Theism einerseits ewig und ursprünglich ist, weil sie ein Moment der Gottheit selbst bildet, andererseits aber verursacht und geworden ist, löst sich, wenn wir die Existenz der Welt in Gott als eine potentielle und ideale denken und sie durch göttlichen Willensact zur realen erhoben werden lassen. Eine solche ideale Präexistenz des Kosmos setzt dem Begriffe nach auch der von Strauß und Zeller vertretene Pantheism voraus, weil er das Absolute nicht wie Spinoza als eine unbestimmte Substanz, sondern als gegliedertes System faßt. Es fragt sich aber, ob eine ideale Existenz als das ursprünglichste und auf sich selbst ruhend gedacht werden kann. — Schon Aristoteles hat die Henne für früher als das Ei erklärt und die Entwicklung der Weltmöglichkeit (δύναμις) von der absoluten ewigen Wirklichkeit der Gottheit abhängig gemacht. Immer wird man genöthigt sein, den idealen Kosmos in einem Bewußtsein als realem Träger zu befestigen. — Indem wir aber damit zu dem Gedanken eines Urgeistes

fortschreiten, ergiebt sich auch die Consequenz der Transcendenz; denn der Geist ist seiner ganzen Natur nach das ewig Transcendirende, weil er über sich selbst sich als Subject zu erheben vermag. — Die gegnerische Ansicht leidet an einer bereits früher erwähnten Schwierigkeit. Ist nämlich Gott das Agens in allen, so erscheint in allem menschlichen Handeln, ob es gut oder böse sei, nur die göttliche Causalität d. h. es wird das Böse abermals auf das Absolute selbst zurückgeführt. Damit aber fällt der Begriff eines obersten sittlichen Gesetzes, welches entweder mit dem Absoluten identisch oder in ihm begründet sein müßte und an die Stelle der Lehre einer moralischen Weltordnung würde der pessimistische Atheism Schopenhauers treten. Vor dieser Consequenz gibt es keine andere Rettung, als Unterscheidung göttlicher und menschlicher Causalität.

Der materialistische Determinism behauptet die gänzliche Abhängigkeit des Geistes vom Leib. Darauf hat schon Socrates geantwortet, daß wenn Leib und Seele sich etwa wie Leier und Harmonie verhalten würden, die erfahrungsgemäße vielfache Selbstständigkeit der letzteren unerklärlich wäre.[56]) Wäre die Seele nur die Function der körperlichen Organe, wie wäre eine starke Seele in einem schwachen Körper begreiflich? Die Meisten wissen aus eigener Erfahrung um die Möglichkeit geistiger Erhebung über die Forderungen und Zuständlichkeit ihres Leibes; die Geschichte kennt viele Beispiele großer Geisteskraft in einem zerrütteten körperlichen Organism. Es sei hier gestattet, in dieser Hinsicht an Wilhelm von Oranien zu erinnern, in dem wir einen der größten Helden seines Jahrhunderts verehren. Von ihm erzählt Macaulay:

---

[56]) Phädon p. 92 B — 95 A.

„Seine Kühnheit war um so merkwürdiger, weil seine physische Organisation ungewöhnlich zart war. Von Kindheit auf war er schwach und krank. In der ersten Zeit seiner Männlichkeit wurden seine Leiden durch einen harten Pockenanfall verstärkt. Er war engbrüstig und schwindsüchtig. Sein schlanker Körper wurde durch ein beständiges heiseres Husten erschüttert. Er konnte nur schlafen, wenn sein Kopf durch viele Polster gestützt war und kaum Athem schöpfen als nur in der reinsten Luft. Grausame Kopfschmerzen quälten ihn häufig. Anstrengung ermüdete ihn bald. Die Aerzte erhielten die Hoffnungen seiner Feinde beständig aufrecht, indem sie einen Termin angaben, über welchen hinaus sich sein gebrochener Körper unmöglich erhalten könne, wenn anders noch die medizinische Wissenschaft etwas mit Gewißheit zu bestimmen vermöge. Und doch ermangelte durch ein Leben, das nur eine lange Krankheit war, die Stärke seines Geistes niemals, in einer großen Angelegenheit den leidenden und ermatteten Körper emporzuhalten.“ [57])

Da der Materialism für seine Behauptung fast nur mit empirischen Beweisgründen argumentirt[58]), so ist es erlaubt und nothwendig, ihm in derselben Weise mit Thatsachen zu antworten und seine Instanzen gleichfalls empirisch zu entkräften. Alles, was wir ihm zugestehen müssen, reduzirt sich darauf, daß der Geist vom Leib bedingt ist, als wie der Zweck von seinen Mitteln. Keineswegs aber ist er durchaus von ihm abhängig, da er im Gegentheil die Kraft besitzt, gegen seine Forderungen zu reagiren, auf ihn bestimmend zurückzu-

---

[57]) History of England. Tanch. edit. III. 7 — 8.

[58]) Wie jüngst J. C. Fischer: Ueber die Freiheit des menschlichen Willens. Leipzig 1858.

wirken, ja ihn sogar wegzuwerfen. Der Materialism und mit ihm Spinoza erheben sich überhaupt nicht zu dem Begriffe der geistigen Persönlichkeit, fassen sie als Thierseele und verkennen damit die factische Verschiedenheit beider. Wenn die Thierseele nur Empfindung und Innerlichkeit ihres Leibes ist, so treten, wie Rothe darlegt[59]), im Menschen die Individuität und der Naturorganism wirklich auseinander, wird jene sich von diesem unterscheidend zum Ich und setzt sich ihm gegenüber. Die Persönlichkeit gewinnt eine relative Unabhängigkeit von dem Organism und liegt daher außerhalb des Bereichs der zwingenden Gewalt des materiellen Lebens, sie empfängt nicht nur von ihr Einwirkungen, sondern wirkt darauf auch bestimmend zurück.

So ist es denn falsch, wenn das System der Natur den Muhamed von seiner leiblichen Disposition ganz zu dem, was er wurde, gemacht werden läßt. Dieselbe war nur eine Bedingung für sein Wollen und Handeln, niemals aber werden wir den weltgeschichtlichen Gedanken, der ihn erfüllte und der die letzte Quelle seiner Begeisterung war, aus der geringeren oder größeren Quantität Phosphor, die sich in seinem Leibe fand, abzuleiten vermögen.

Man hat, namentlich an der Hand der physischen Geographie, an den Einfluß erinnert, den das Land auf seine Bewohner ausübe und dieselben oft geradezu als ein Product ihres Bodens bezeichnet. — Allerdings wird ein Volk, welches beständig darauf angewiesen ist, sich seine Existenz von seinem natürlichen Schauplatz durch mühsame Arbeit zu erobern, nicht dazu kommen, seine höhere Anlage zu entfalten, es wird verkümmern; aber es wäre falsch, dieselbe durch den

[59]) Theologische Ethik. I. 172—175.

bessern Himmelsstrich selbst erst in ihr pflanzen zu lassen. Dagegen spricht eine vielfache Erfahrung, welche einerseits zeigt, daß, wenn zwei verschiedene Völker nacheinander denselben Boden einnehmen, sie nicht denselben, sondern einen verschiedenen Charakter darlebten, andrerseits, daß die größte Verschiedenheit des Landes eine ursprüngliche geistige Verwandtschaft nicht auszutilgen vermag. Die Völker, wie auch die Individualitäten, sind eigenthümliche geistige Potenzen, die Träger und Bewahrer eigenthümlicher Ideen und Aufgaben, an deren Verwirklichung sie ihre Heimath unterstützen oder hindern kann, denn auch diese ist nur Organ, nur Leib für den Geist des Volkes. Mit Recht wurde daher jüngst darauf aufmerksam gemacht, daß eine tiefere Geschichtschreibung der materialistischen Philosophie als ein ebenbürtiger wissenschaftlicher Gegner entgegentreten werde; denn sie wird die Entwicklung des physischen Lebens der Nationen, der Gesellschaft und Volkswirthschaft mit der Entwicklung der Kulturgeschichte, das materielle Kapitel eines Volks mit dem immateriellen zusammenhalten und darin die Antwort auf die Frage geben, wie verhält sich im Verlauf des ganzen Lebens der Menschheit der Geist zur Materie.

Indem wir aber annehmen, daß ein fester Typus den bestimmten Völkern aufgeprägt sei, den die sie umgebende Natur nicht auszutilgen vermag, liegt ein anderer Einwurf von Seite eines idealistischen Determinism nahe. Ist nämlich die Geschichte eine nothwendige Ideenfolge und repräsentirt jedes Volk in seinem Leben und Thun einen bestimmten Gedanken, so scheint es selbst und innerhalb seiner jeder Einzelne von jenem determinirt zu sein. — Aber, wenn auch Völker und Individuen von Principien innerlich beherrscht sind und diese von ihnen realisirt werden müssen, so fragt es sich doch noch

immer, ob es innerhalb der durch jene gesetzten Schranken nicht einen Spielraum für die Freiheit gebe. Eine schrankenlose Willensfreiheit und Willensmacht zu behaupten, wird ohnehin Niemandem einfallen, sondern jeder wird zugeben, daß die Freiheit des Menschen sich nur innerhalb eines bestimmten Umfanges von Möglichkeiten zu realisiren vermag. Innerhalb der Schranken einer Nationalität ist nun so gut eine Reihe freier Aufgabe denkbar, wie auf unserm Planeten eine Reihe freier Bewegungen möglich ist. Die Freiheit wird von jenen nicht aus-, sondern vielmehr eingeschlossen. Mag der Volksgeist das Individuum auch als natürliches determiniren, mit einem festen nationalen Charakter und mit entsprechenden Anlagen ausrüsten, immer wird ihm dabei die Möglichkeit gewahrt bleiben können, dieselben im Dienste des Allgemeinen mehr oder minder zu realisiren. Wir sehen bei den historischen Völkern überhaupt nur, was sie geworden sind; wir wissen nicht, was sie hätten werden und bis zu welcher Stufe der Vollkommenheit sie ihre Idee hätten realisiren können, wenn jedes Individuum seine historische Aufgabe klar erkannt, ganz in seinen Willen aufgenommen und vollständig realisirt hätte. Wir sehen nicht mehr den Fluß des Werdens selbst, sondern nur die aus dem geschichtlichen Proceß gewordenen Krystallgestalten, deren Anblick uns den Eindruck der Nothwendigkeit macht, weil nur das Werdende als frei, das Vergangene immer als nothwendig erscheint. Wie es Individuen gibt, die ihrer Aufgabe getreu blieben und sie mit Wissen und Willen erfüllten, dann aber wieder solche, die sich ihrem Dienst zu entziehen suchten und ihre freie Kraft nicht mehr der Naturanlage liehen, so mag es auch ganze Volksgeister geben, welche ihre welthistorische Mission erfüllten oder vernachlässigten. Es ist nicht anzu-

nehmen, daß ein individueller oder ein Volkswille dem Gang der Geschichte eine andere Richtung zu geben vermag, wie sich uns denn an vielen Beispielen tragischer Helden, wie an Hannibal, Julian und andern, die Vergeblichkeit eines solchen Bestrebens zeigt; wir dürfen aber auch nicht fürchten, daß bei so vielen tauben Blüthen am Baume der Geschichte ihre Frucht nicht reift, weil er aus dem reichsten Lebensgrund emporwächst. Die freie Persönlichkeit vermag wohl sich zu verletzen, indem sie ihre Potenz nicht zur Wirklichkeit führt, aber niemals wird sie in den Weltplan selbst störend eingreifen können; denn abgesehen davon, daß jede böse That in sich den Keim der Selbstvernichtung trägt, eignet auch dem Weltorganism die höchste Kraft der Selbsterhaltung, wodurch er jede Störung und Trübung seines Lebens ewig überwindet[60]).

Endlich aber gibt es innerhalb jeder nationalen Begränzung eine Reihe allgemein-menschlicher Pflichten und ist daher in der Bürgermoral noch nicht die allgemein-menschliche Moral erschöpft. Der Mensch als solcher steht noch außerhalb seines Vaterlandes mit allen andern Menschen auf einem gemeinsamen Boden und soll nicht im Bürger aufgehen. Dies ist eben die Schranke der antiken Ethik, daß sie den guten Bürger auch schon für den vollkommenen Menschen erklärt, während das Christenthum ein Gebiet allgemeiner Innerlichkeit im Menschen zur Anerkennung gebracht und auf die Gestaltung desselben den höchsten Werth gelegt hat. Die allgemeine und über jede nationale Bestimmtheit übergreifende Natur

---

[60]) Vergleiche hierüber Zellers geistvolle Abhandlung: „Ueber die moralische Weltordnung". Theologische Jahrbücher VI. Bd. p. 222 ff.

des Geistes hat es erkannt und für sie ein System eigenthümlicher Pflichten aufgestellt.

Vom Standpunkte der Politik aus mag Cato von Utica ein Narr gescholten, Cäsar aber, der Zerstörer der Republik und Gründer der Monarchie, als die höchste Incarnation staatsmännischer Weisheit und Thatkraft gepriesen werden; vom Standpunkt der Humanität und allgemeinen Moral aus aber wird wohl noch ein anderes Urtheil gesprochen werden müssen. Die Bürgermoral wechselt und ist keine allgemeine, sondern eine national verschiedene; ihr gilt der materialistische Einwurf, daß auch gut und böse nur relative Begriffe sind. Die allgemein menschliche Moral aber ruht auf ewigen Gesetzen, die jeder in sich trägt und empfindet, die darum überall sich vernehmen ließen, wenn auch mehr oder minder deutlich; denn sowie der Mensch nur durch sein Denken Mensch ist und darum die Denkgesetze unbewußt vollzieht, so ist er auch nur durch seine sittlichen Gesetze Mensch. Mögen dieselben durch eigene oder fremde Schuld bei Einzelnen und bei ganzen Völkern schwächer sich vernehmen lassen, verklungen und ausgetilgt sind sie nicht, weil dies einer Vernichtung der menschlichen Natur gleich käme.

Alles, was uns der Determinism einzugestehen zwingt, besteht demnach nur darin, daß wir den Menschen in seinem Wollen und noch weniger in seinem Thun als schrankenlos denken dürfen, sondern als frei innerhalb eines begränzten Gebietes. Ja, wir werden es nicht läugnen können, daß diese Möglichkeit der Freiheit sich selten actualisirt, weil zur Setzung einer freien That die höchste Energie des Willens erforderlich ist; denn die Freiheit ist immer ein Thun, die Nothwendigkeit ein Leiden.

Werfen wir nach diesen Untersuchungen noch einen Blick auf die oben dargestellten theologischen Controversen, um zu prüfen, was aus denselben als allgemein-menschliche Wahrheit resultirt. Die Pietät gegen die Vernunft der Menschheit nöthigt uns auch hier schon von vorneherein anzunehmen, daß es sich in ihnen darum handelte, eine tiefbegründete Wahrheit zum Bewußtsein zu erheben; denn Geister, wie sie sich hier gegenüberstanden, schwimmen nicht auf der Oberfläche des Lebens, sondern sprechen aus reicher und inniger Erfahrung heraus.

Jeder von uns wird in der geschichtlichen Continuität; die geistige Atmosphäre seines Jahrhunderts umgibt ihn und wirkt mit den guten und bösen Elementen, daraus sie gemischt ist, auf ihn ein. Augustin erkannte diesen Einfluß und nannte ihn in theologischer Sprache Gnade und Erbsünde. Er erfuhr es aus seinem eigenen Lebensgang, daß der Mensch nicht Alles, was er im Guten ist, der eigenen Kraft verdankt, sondern daß er darin der Gunst des Schicksals Vieles, ja das Meiste schuldet und so sprach er wohl mit Recht von einer unverdienten zuvorkommenden Gnade. Ihm gegenüber verfällt Pelagius einer unwahren Geschichtsanschauung, demnach dieselbe nicht ein großer Zusammenhang des Lebens, sondern ein atomistisches Aggregat ist; denn er isolirt den Menschen offenbar zu sehr von seinen geschichtlichen Voraussetzungen und Umgebungen. Man wird aber auch nicht verkennen dürfen, daß er mit seinem starken Freiheitsbewußtsein einen sehr wohlthätigen und nothwendigen Gegensatz gegen Augustin bildete, bei dem ein lebendiges Abhängigkeitsgefühl, was Schleiermacher mit Recht als Grundgefühl der Religion bezeichnet, vorherrschend ist. Ueber beiden sich antithetisch verhaltenden Ansichten suchte die spätere theologische

Wissenschaft eine höhere Vermittlung zu gewinnen; sie behandelte in dem Problem von Gnade und Freiheit das höhere über das Verhältniß von Nothwendigkeit und Freiheit in der Geschichte und in letzter Instanz das Problem des Verhältnisses Gottes zur Welt. Ihr, die auf dem Standpunkte der Religion stand, lag es nahe, hiebei mehr die Abhängigkeit des Menschen von Gott als seine Freiheit zu betonen. Im Ganzen aber ist der Mensch auch weit mehr abhängig als selbstständig, da ja seine Freiheit selbst nur eine ewige Bestimmung des Absoluten ist. Zu dieser Einsicht sind alle tiefern Geister gekommen und sie haben in der Ueberzeugung, daß der Mensch zuletzt mehr, als auf sich selbst, auf dem festern ewigen Grund der Gottheit ruhe eine Quelle der Beruhigung und eines reichen Trostes gefunden. So mit den gottinnigsten Mystikern aller Zeiten zuletzt auch J. G. Fichte; denn mit vertrauensvoller Hingabe an die ewige Weltordnung oder mit Religion endigt auch jedes tiefere Denken.

Das Resultat unserer ganzen Erörterung ergibt, daß der Mensch ein Glied im Weltganzen ist und von ihm getragen und bestimmt wird, daß er aber ein freies Glied des Ganzen, ein Sein und Raum für sich ist, worin es zu einer vom Ganzen unabhängigen Gestaltung kommen kann. Je höher die Stufenleiter der Wesen sich emporringt, desto selbstständiger werden die Glieder ihrer Einheit gegenüber; auf dem Reich der Natur erhebt sich, wie Leibnitz es ausdrückte, das Reich der Gnade. Je höher ein Organism ist, desto größere Selbstständigkeit erlaubt er seinen Gliedern, daher der Organism des Staates ein höherer als ein blos natürlicher ist, weil er dem Gliede bereits einen gewissen Spielraum seiner Freiheit gestattet und zwar einen um so weiteren, je mehr er selbst entwickelt und gereift ist. Die Welt nun ist

gleichfalls ein System und Organism und darum eine höchste Einheit, die aber nicht blos durch Naturnothwendigkeit, sondern auch durch Freiheit realisirt wird.

Wir haben uns oben bemüht, die Möglichkeit der Willkühr zu erweisen, indeß ist in ihr die menschliche Freiheit noch nicht realisirt und beschlossen; denn die Willkühr ist nur das Stadium der Unentschiedenheit und allgemeinen Möglichkeit, aus dem der Geist sich erst in eine bestimmte Lebensgestalt einführen soll. Sie ist der nothwendige Durchgangspunkt für die Freiheit im wahren Sinne, die nicht mehr Unbestimmtheit, sondern Uebereinstimmung mit sich selbst und Unabhängigkeit von äußern Motiven ist. Erst dann nämlich ist der Mensch frei, wenn er in Allem den sittlichen Imperativ, der sich in seiner Brust verkündigt, erfüllt und demnach seine eigene ewige und vernünftige Natur in seinem Handeln zur Offenbarung bringt und verwirklicht. „Je mehr man nach der Vernunft handelt, sagt Leibnitz[61]), desto mehr Freiheit ist vorhanden, je mehr man aber den Leidenschaften folgt, desto größer ist die Knechtschaft. Inwiefern wir nämlich nach der Vernunft handeln, erstreben wir die Vollendung unserer Natur; wenn wir aber nach den Leidenschaften handeln, dienen wir nur der Macht äußerer Dinge.“

Zur Freiheit, die demnach nur praktische Vernunft ist, kann der Mensch durch Entwicklung seiner Intelligenz erzogen werden, weil mit der Kräftigung seiner Vernunft die Macht des Egoism und der Sinnlichkeit in ihm verringert wird. Schon Platon hat auf den Einfluß, den die Aufklärung der Erkenntniß auf die Charakterbildung ausübt, hingewiesen; unter allen Philosophen am meisten aber Spinoza, dem

[61]) De libertate, opera philos. edid. Erdmann p. 669.

die intellectuelle und sittliche Entwicklung zusammenfällt und der darum glaubt, nachdem er das Bild des Universums seinem Schüler aufgerollt, daß sein Anblick ihn über jede egoistische Befangenheit hinwegheben, zu einer gänzlichen Meeresstille des Gemüths und zu einem lauteren Spiegel der Welt befreien werde.

Indem aber der Mensch vernünftig und demnach gut handelt, wird er im relativen Sinne auch Ursache seiner selbst (causa sui), weil er durch eigenes Wollen und Thun sich zu dem macht, was er sein kann und sein soll. Die Versöhnung von Freiheit und Nothwendigkeit ergiebt sich für ihn an diesem Punkte, weil er aus freier Wahl und That zu dem wird, was er seiner Naturanlage nach ist, nämlich vernünftiger Geist, weil er sich damit gleichsam selbst als jenen setzt, als welcher er im Weltgrund bestimmt ist.

In Bezug darauf hat Schiller ein schönes Wort gesprochen:

Suchst Du das Höchste, das Größte? die Pflanze kann es Dich lehren,
Was sie willenlos ist, sei Du es wollend — das ist's.

---

### Correctur.

Es wird gebeten den Satz p. 16 Zeile 19—24 in folgender Weise zu lesen: .. denn diese Natur, als das theilweise Resultat jener auswärtigen Kräfte, ist auch die Sammlung und Gegenwart derselben in dem engen Raum, den ich meine Natur nenne und wenn ich diese verwirkliche und behaupte, wirken eben jene andern Potenzen in mir und durch mich hindurch.

---



Druck von Dr. C. Wolf & Sohn.